الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام المصلحين

جيهان عامر




دار الطليعة - بيروت


رابطة العقلانيين العرب

إسْلامُ المصْلِحين

ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ــ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ــ ١ ــ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
أيلول (سبتمبر) ٢٠٠٨

الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام المصلحين

جيهان عامر



رابطة العقلانيين العرب
دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة أشرف عليها

الدكتور عبد المجيد الشرفي

المقدمة

إن تسليط آلة البحث على **إسلام المصلحين**، أي على الحركة الإصلاحية التي انبثقت في البلاد الإسلامية في العصر الحديث، يعود في جوهره إلى تناول ظاهرة الإصلاح عامة، باعتبار ما لها من صدى إيجابي في النفوس إذ تقوم على محاولة تلافي مظاهر الاعوجاج والاختلال والنقص في مجتمع ما. وبهذا يتحول السؤال إلى ذلك الخلل وذلك النقص: ما ميادينهما؟ وما هي الطرق الممكنة لعلاجهما؟

وقد اقترن **الإصلاح** الذي نُعنى به بغاية تجديدية تعد ركناً أساسياً من أركانه. فكان هذا مؤدياً بنا إلى البحث في ذلك التجديد من حيث المعايير التي انبنى عليها، ومن حيث علاقة الإصلاح بالنهضة التي شهدتها البلاد الإسلامية ديمغرافياً وسياسياً وعمرانياً.

غير أننا ركزنا اهتمامنا خاصة على السمة الدينية التي تميّز الحركة الإصلاحية الحديثة، أي على الصلة بين المشاريع الإصلاحية التي جاء بها مفكرو النهضة على اختلاف اتجاهاتهم وتنوع أجيالهم وبين الإسلام باعتباره قيداً تعددت وجوه تأويله من مصلح إلى آخر.

وهذا ما دفعنا إلى النظر في **مشاريع المصلحين** حسب الطبقات التي ارتأينا أنه يمكن تصنيفهم فيها. ولهذا، كان المعطى الزمني

مدخلاً مهمّاً إلى هذه المشاريع لأن مصلحي العصر الحديث قد امتدت مشاريعهم على عدة أجيال كان لكل منها مشاغله ومقاصده التي كان للظروف الحضارية والسياسية أثر كبير في توجيهها.

غير أن المعطى الزمني لم يكن الاعتبار الوحيد الذي أقمنا عليه دراستنا، فلقد تبيَّن لنا أن هؤلاء المصلحين قد اختلفت مناهجهم في تناول قضية الإصلاح، فمنهم من اعتبر أن النهضة ينبغي أن تكون شاملة لكل مستويات العمران، ومنهم من اعتبر أن الإصلاح يكون من مدخل دقيق يقتصر عليه في طور أول مثل التعليم أو الشأن السياسي، ليتمّ الارتقاء إلى غيره إن تحقق ومن ثم يعمّ الإصلاح شيئاً فشيئاً.

وعلى أساس ذلك، يكون السؤال الذي يلح على فكر المهتم بهذا البحث هو التالي: هل أدى الإصلاح دوره الذي رسمه له دُعاته؟ وأين تكمن المآزق التي قد يكون وقع فيها ولم يتسن له أن يتجاوزها؟

وإنما يعود سؤالنا هذا إلى أن حركة الإصلاح الحديث قد بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر وامتدت أساساً إلى عشرينات القرن الماضي، وحتى بعد هذه الفترة في عدد من البلدان العربية والإسلامية، إلا أنه تمّ تجاوزها عن يمينها من خلال الحركات الإسلامية المتولدة بالخصوص من حركة الإخوان المسلمين من جهة، وعن يسارها عبر الاتجاه الليبيرالي التحرري من جهة ثانية.

ومن هذه الزاوية، جعلنا نصب أعيننا ونحن ندرس مختلف المشاريع الإصلاحية أن نحاول الوقوف على أسباب ذلك القصور، فوجدنا أن وراءه عوامل منها الذاتي مثل الصلة النفسية الذهنية بين

المصلح وخلفيته الدينية الإسلامية من ناحية، والأنموذج الغربي الذي ينظر إليه باعتباره مثالاً يسعى إلى الارتقاء إليه من ناحية أخرى. ومن تلك العوامل أيضاً ما هو اجتماعي يخص البيئة التي تحتضن الفكر الإصلاحي وتَعطل الكثير من آلياتها الحضارية على نحو يمنع المفكر من التوصل إلى مشروع متوازن متماسك.

ثم إنه كان من محاور اهتمامنا في هذا البحث أن لفتنا النظر إلى طبيعة الصلة بين الفكر الإصلاحي في المغرب والفكر الإصلاحي في المشرق، لنبيِّن خصائص البيئتين ووجوه انعكاسها في طبيعة الفكر الإصلاحي هنا وهناك.

أما المجالات التي تعلقت بها المشاريع الإصلاحية على اختلاف أجيالها وتنوع مشاربها فعديدة، غير أننا اهتممنا فيها اهتماماً خاصاً بمسألتي التعليم وتحرير المرأة لما تتسم به هاتان القضيتان من دقة وأهمية لم تنعدما إلى يومنا هذا. فكان الموقف من هاتين المسألتين معياراً أمكن لنا به أن نقيّم مدى توفق الفكر الإصلاحي الحديث في إيجاد الأجوبة المناسبة عن أسئلة خطيرة تشمل مختلف البيئات العربية والإسلامية.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات، بدا لنا أن نتناول هذا البحث وفق منهج انطلقنا فيه من محاولة بيان الأسباب الحضارية التي أدت إلى انبثاق **الفكر الإصلاحي الحديث** في العالم الإسلامي، ثم وقفنا عند من اعتبارناهم أوائل المصلحين الذين بدأ الفكر الإصلاحي يأخذ بفضلهم هيئة متماسكة تسمح بالحديث عن مشروع إصلاحي قائم بذاته، وانتقلنا بعد ذلك إلى من جاء بعد هؤلاء ممن حملوا مشاريع إصلاحية عكست تطور الفكر الإصلاحي تطوراً لم يقدم بالضرورة

حلولاً أنسب لقضية النهضة مما قدمته المشاريع الأولى، وانتهينا إلى محاولة بيان مختلف التيارات الفكرية الراهنة التي حمل كل منها فهمه للقضية وللوسائل الكفيلة بحلّها، وهي تيارات تنزع إلى التناحر فيما بينها أكثر من سعيها إلى التكامل والتفاعل الإيجابيين.

إن هذا العمل يتنزل في نطاق مجموعة أعمال حول الإسلام المعاصر، ومنها كتاب **الإسلام الحركي** لعبد الرحيم بوهاها، وكتاب **إسلام المجددين** لمحمد حمزة. فغايتنا من خلاله هي إضافة حلقة في سلسلة هذه البحوث تتنزل بين هذين العملين على وجه التحديد، مساهمة منا ولو جزئياً في بيان ما عليه التفكير الإسلامي في العصر الحديث من نزعات وتيارات.

الفصل الأول

جذور الفكر الإصلاحي الحديث

إن تناول ظاهرة **الإصلاح** بالنظر والبحث في العوامل والظروف التي أدت إليها لا يعفيان الباحث من محاولة الوقوف على حد تلك الظاهرة. وقد تناول العديد من الدارسين هذا الأمر بالنظر؛ فرأى محمد الناصر النفزاوي بعض "الفضفضة" في المصطلح[1] المتراوح بين «إرجاع العامة عن بدعهم وخرافاتهم وهديهم إلى الطريق السوي»[2]، وبين «تبني برامج الإصلاح الاقتصادي (ومن ثم الاجتماعي والثقافي) الهيكلي»[3].

أما في دراستنا هذه، **فالإصلاح** هو تلك الحركة الاجتماعية الفكرية ذات الأبعاد السياسية، التي انبثقت في بلاد الشرق أي العالم الإسلامي والعالم العربي رداً على هيمنة العالم المسيحي الغربي على العالم الإسلامي بعد ثبوت تقدمه عليه إثر الحملات الصليبية وتقهقر

---

(١) محمد الناصر النفزاوي، **التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية (١٨٣٩ ـ ١٩١٨)**، ط١، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس ودار محمد علي الحامي بصفاقس، تونس ٢٠٠١، ص٢٢٠.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) **نفسه**، ص ص٢٢٠ـ٢٢١.

السلطنة العثمانية على جميع الأصعدة. فدراستنا تتنزل إذن في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر للوقوف على أبرز العوامل التي ولّدت الحركة الإصلاحية الحديثة، وتمتد آفاقها حتى القرن العشرين للنظر في ما آلت إليه.

والإصلاح عامة هو رد على وضع معين يثبت الحكم عليه بالفساد والتدهور، مما يستوجب فعلاً ما لتجاوز الأزمة الحاصلة. وقد اقترن الإصلاح في الظرف والفضاء اللذين نعنى بهما بالعنصر الديني؛ ومن هذا المنظور فإن الإصلاح «وضع أنتروبولوجي يجد دوافعه العميقة في العناصر المميزة للفعل الإنساني (...) إن المخيالين الديني والجمعي يتداخلان في كل المجتمعات عند حالات الاستقرار، ويؤدي ذلك التداخل، سواء أكان نسبياً أم تاماً، إلى انحباس كل من الحِسّين الديني والاختباري في الصور المألوفة وإلى الجمود على آليات مكررة لامتصاص الأزمات تعجز في لحظة ما أن تمتص أزمة لا مثيل لها بين الأزمات السابقة ولا نفع فيها لتلك الآليات. ههنا يبدأ الإصلاح الديني، أي محاولة ترتيب العلاقة بين المخيال الديني والمخيال الجمعي، بين حاجات الحس الديني وحاجات الحس الاختباري، بين المألوف والحادث»[1].

فيبدو الإصلاح من هذا المنظور ظاهرة حديثة ولكنها لا تكاد تفارق القيد الديني وهو ما سنقف عليه فعلاً عند نظرنا التحليلي في

---

(١) محمد الحداد، «الذاكرة، الكتابة والإصلاح الديني»، ضمن: **دروس كرسي اليونسكو للأديان المقارنة ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠**، بإشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات ـ منوبة ودار سحر للنشر، تونس ٢٠٠٥، ص٨٠.

فكر أبرز رواد الإصلاح الحديث. وهذا الاقتران بالمعطى الديني سيسم مضمون الفكر الإصلاحي ومآله بسمة لعلها هي أكثر ما قد يحدد حظه من النجاح أو الخيبة؛ فالسؤال الذي يطرح نفسه هو التالي: إلى أي حد تمكّن الفكر الإصلاحي الحديث من تحقيق النهضة التي يصبو إليها بإقامة قطيعة منهجية مع العنصر الديني المتحكم بالفكر التقليدي عامة؟

ولئن كان مفهوم النهضة العربية مستعاراً من نهضة أوروبا، فلا بد لنا من الوعي بالفرق العميق بين النهضتين. فإذا كانت «النهضة بالمعنى الغربي تعني انبعاثاً جديداً أو ولادة جديدة ورفض ما هو سائد»(١)، وإذا كانت نهضة أوروبا قد قامت على استلهام الحضارة اليونانية القديمة وجعل مفاهيمها ونظمها تتناسب مع الواقع الأوروبي(٢)، فإن النهضة العربية هي «حركة تاريخية قامت ضد الجمود والركود (. . .). وبهذا المعنى تكون النهضة العربية مرادفة لعملية الوثب والسير قدماً في سبيل تحقيق غرض ما»(٣)، وكانت النضهة العربية حركة فكرية وقعت بين ضرورة التكيف مع الحضارة الغربية وضرورة الوفاء للثقافة العربية الإسلامية. ولعلّ ذلك التنافر بين هذين القطبين هو الذي جعل هذا المشروع النهضوي يحمل أسباب فشله فيه(٤).

---

(١) إبراهيم مراد، «حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ـ٤٠، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، ص١١.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) انظر أيضاً: حنا عبود، «النهضة العربية: واقع أم أمنية»، **الوحدة**، باريس، العدد ٨١، حزيران/جوان ١٩٩١، ص٤٢.

إن النهضة هي حركة تحف بها عدة مصطلحات مثل "التنوير" و"الإحياء" و"اليقظة"؛ وهذه جميعاً عرفت تحويراً عميقاً في المفاهيم التي تحيل عليها عند انتقالها من منبتها الغربي إلى الفكر العربي الإسلامي[1]. وقد ذهب بعض الدارسين إلى أن انفتاح الفكر العربي الحديث على النصوص الغربية لم يكن هو سبب رحيل تلك المفاهيم إلى العالم العربي الإسلامي، وردوا ذلك إلى «وعيهم للهوة التي باتت تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب الذي لاحظوا أنه يحثّ الخطى بثبات واطراد في طريق الرقي والتقدم والتمدن» وإلى «قراءتهم لابن خلدون التي تحتل فيها مشكلة أفول العمران، أي التقهقر الحضاري، المرتبة الأولى»[2]. فكان الحاصل من هذا وذاك حسب هذا الموقف أن بدأ العقل العربي يبحث في مسألة التقدم وشروطه. فحسب هذه القراءة لتاريخ الأفكار الغربية ورحلتها إلى أرض الإسلام، يكون تبني أسس الفكر الغربي وليد تطور طبيعي عرفه الفكر العربي الإسلامي الحديث، لا حاصل ضغط القوى الأوروبية على البلاد الإسلامية لتستجيب للنموذج الذي تفرضه عليها، وهذه القراءة تبدو مغلوطة لتاريخ تلك الأفكار.

إن انتقال المفاهيم الغربية الحديثة إلى البلاد الإسلامية مرتبط بضغط أوروبا منذ تبينها أن مطامعها في أرض الإسلام يمكن لها أن تتحقق إذا أدخلت المؤسسات الغربية إلى البلاد الإسلامية، فكانت

(١) **نفسه**، ص ص٥١ـ٥٢.

(٢) شكري النجار، «مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ـ٤٠، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، ص١٧.

"التنظيمات" أفضل دليل على ذلك ثم كانت المفاهيم الغربية التي جاء دخولها إلى الفكر العربي نتيجة طبيعية للضغط الأوروبي واستجابة من مفكري الإصلاح لحاجتهم إلى نموذج يحتذونه في استصلاح شؤونهم الحضارية المتدهورة.

إن مفهوم العلمنة هو من أبرز المفاهيم التي صدمت الوعي العربي الإسلامي: فقد مثَّل لدى مفكري الإسلام تحول الدين لأول مرة «من رؤية غيبية للكون والحياة والإنسان إلى سلطة على هذه الأرض»[1]. وكثيراً ما أسيء فهم العلمانية على أساس أنها إلحاد، فصار هذا المفهوم منبوذاً من الأوساط الفكرية التقليدية مما مثَّل عائقاً إضافياً في مسيرة الفكر الإصلاحي.

وتظهر لنا دقة دخول مثل هذا المفهوم الغربي إلى البلاد الإسلامية إن نحن تأملنا الفكر الإصلاحي الحديث في منطلقه بل وفي ما آل إليه اليوم أيضاً: فقد انطلق هذا المسار «في ضوء مقولات القرآن والسُنّة، وعلى نهج السلف الصالح»[2]، حتى التبس الإصلاح بالسلفية لدى كثير من دارسيه. فالفكر الإصلاحي في منطلقه إذن هو

---

(١) السيد محمد محسن الأمين العاملي، «وجهات نظر في موضوع العلمانية المؤمنة»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، أوراق العمل المقدمة في الندوة المنعقدة بمناسبة الذكرى المائوية لرحيل الإمام عبد الرحمن الكواكبي، ٣١ أيار ـ ١حزيران ٢٠٠٢، بإشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق ـ سورية ٢٠٠٣، ص٦٥.

(٢) محمد القاضي وعبد اللّه صولة، **الفكر الإصلاحي في القرن ١٣هـ/ ١٩م ومطلع القرن ١٤هـ/ ٢٠م**، ط١، المركز القومي البيداغوجي، تونس ١٩٩٧، ص٨.

«ذو سند ديني تُعتمد فيه المصادر الإسلامية ورأسها القرآن»[1]. ولهذا السبب أيضاً كانت المفارقة شديدة على الفكر العربي الحديث بين خلفيته الدينية الإسلامية التي ظل منشدّاً إليها لا يفارقها حتى في أكثر الاتجاهات تحرراً كما سنأتي إليه لاحقاً، ونموذج غربي يبهر المفكرين بنجاحه القائم خاصة على أخذ مسافة نقدية مهمّة من الدين.

ورغم الاحتراز الأولي في الشرق إزاء المفاهيم الغربية، فقد أمكن لهذه المفاهيم دخول بلاد الإسلام فأدت إلى الفصل بين الشأن الديني والشأن العلمي، وظهر ذلك خاصة في مجال التعليم الذي أدى هذا الازدواج فيه بين الدين والعلم إلى ظهور فئتين اجتماعيتين متناحرتين هما فئة العلماء (علماء الدين) وفئة المثقفين[2]. وهذا الانشطار في المجتمعات العربية الإسلامية ستظهر نتائجه حتى بعد قرون من حدوثه، بظهور شقي "الإخوان المسلمين" والمثقفين الليبراليين، مما سيكون لنا فيه قول لاحقاً[3].

وإذا كان بعض الدارسين قد اعتبروا أن الفكر النهضوي الحديث هو فكر ديني في جوهره، فإن غيرهم قد رأوا فيه بعداً سياسياً محايثاً لا يمكن فصله عن جوهر العمل الإصلاحي. فمن هؤلاء محمد

---

(١) **نفسه**، ص ن.

(٢) ماهر الشريف، «من غروب الإصلاح الديني إلى تجديد الفكر الإسلامي»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني**، م س، ص ص٢٤٤ـ٢٤٥.

(٣) هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥ـ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٦، ص٢٢. وانظر عوامل هذا الإصلاح الديني في: محمد كامل الخطيب، «هل كان هناك إصلاح ديني إسلامي؟!»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني**، م س، ص ص١٦٣ـ١٦٤.

الناصر النفزاوي الذي يرد الظاهرة الإصلاحية ولا سيما في انبثاقها إلى «خصومة بين عثمانيين اختلفوا إزاء وضع السلطنة، حول الإجابة عن السؤال: ما العمل؟ وانقسموا تبعاً لذلك إلى عثمانيين آخذين بنظرتين متناكرتين إلى الأشياء. هذه الخصومة حول الإجابة عن السؤال "ما العمل"؟ ورثتها الدول العربية التي ظهرت عقب سقوط الدولة العثمانية الاتحادية»[1].

لعل هذين التصورين لظاهرة الإصلاح في مستوى جوهرها وانبثاقها لا تتنافران بقدر ما تتكاملان. فالعمل السياسي هو عامل محدد أساسي في انبثاق ظاهرة الإصلاح. فهل كانت "النخب المفكرة" لتتحرك وتبذل قصارى فكرها وعملها للخروج من الأزمة الحضارية الثابتة لو لم ينل الوهن من السلطنة العثمانية، وباتت هذه عاجزة عن الدفاع عن مستعمراتها التي راحت تفقدها الواحدة تلو الأخرى عقب حروبها التي كانت تخسر أغلبها أمام القوى الأوروبية الآخذة في الصعود على سدة الهيمنة على العالم الحديث؟ وأكثر من هذا، فسنبين في الفصل التالي من دراستنا هذه أن المطامح السياسية لم تكن لتفارق غيرها من المقاصد الإصلاحية الموسومة بالأبعاد الحضارية والاجتماعية والفكرية... أما البعد الديني، فيمثل عنصراً أساسياً لا يتقوم الفكر الإصلاحي إلا به: فسنرى أن الخلفية الدينية كانت تمثل لدى رواد الإصلاح ومن سيرث فكرهم من الأجيال اللاحقة مرجعية يهرعون إليها احتماء من الوارد عليهم، ذاك العنصر الأوروبي الحامل لمبادئ جديدة قطعت مع الدين ومع كل الأركان التقليدية التي كان الفكر يقوم عليها في العصر الوسيط.

---

(١) محمد الناصر النفزاوي، م س، ص٥٣٢.

وإذا نظرنا في الإصلاح بوصفه ظاهرة مجردة عن المنبت العربي الإسلامي الذي سيمثِّل محط أنظارنا، وجدناه لا يخرج في مآله عن افتراضات ثلاثة. فإما أن «يتخذ الإصلاح شكل ترميق يواصل محاولة إحلال الذكرى في وظيفة الذاكرة. ولكن تعدد صور الذكرى يعدد إلى ما لا نهاية [له] المجموعات ومبادرات الأفراد، فيتحول الإصلاح مشاريع صغيرة متباينة في إدارة المقدس»[1]، أو «أن يتخذ الإصلاح شكل إيديولوجيا نضالية تحاول باستعادة العالم القديم إعادة تفعيل المخيال المنفصل عن زمانه المفقود (...) فينتج عن التحول من المخيال القديم إلى الإيديولوجيا النضالية تغييب للحاجات المعيشية وتعبير عن الحاجات المعيشية بلغات دينية، فيتعذر تلبية النوعين من الحاجات في آن واحد»[2]. «والافتراض الثالث، أن يقبل الإصلاح التمييز بين الحاجات الدينية والحاجات المعيشية ويعمل في المجال الأول تحديداً ليترك للمجموعة فرصة محاولة تلبية حاجاتها المعيشية بالأشكال الاختبارية المتاحة (...) فيكون الطرف الأول مجال تعبير الحس الاختباري والثاني مجال تعبير الحس الديني، كلاهما يعمل حسب منطقه الخاص مستقلاً عن الآخر متضامناً معه لتحقيق وحدة الإنسان الجامعة بين هاجس البقاء وهاجس المصير (...)»[3].

تبدو هذه الأوجه الثلاثة مختلفة في آليات عملها خاصة، ثم في المقاصد التي ترمي إليها. ففي الحالة الأولى، يكون العمل الإصلاحي عبارة عن "خلايا" تعمل كل منها وفق إيديولوجيا محددة تتعايش مع

---

(١) محمد الحداد، «الذاكرة، الكتابة والإصلاح الديني»، **م س**، ص٨٢.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) **نفسه**، ص ص٨٢ ـ ٨٣.

إيديولوجيات أخرى تُوظَّف في خلايا عمل أخرى. فيكون الإصلاح "إصلاحات" تتعايش في المجتمع الواحد. وفي الافتراض الثاني يقوم العمل الإصلاحي بدور يجنح به إلى الماضي باعتباره صورة مثالية يكون حل الأزمة بإحيائها وإكسابها القدرة على الفعل في الحاضر. ففي هذا الضرب من العمل الإصلاحي، يُوظَّف الدين لفائدة الحاجة المادية سنداً فكرياً يُحتج به. وثالث هذه الإمكانات يوازي بين المعطى الحضاري والمعطى الديني، فلا يوظف أحدهما لخدمة الآخر بل يعتبر كلاً منهما ركناً ضرورياً لتواصل استقرار الكائن البشري وخاصة لتواصل توازنه الروحي والمادي.

ويبدو العمل الإصلاحي الذي حمل أعباءه مفكرو النهضة ألصق بالافتراض الثاني: فهؤلاء قد جعلوا المعطى الديني سنداً يستمدون منه حجّية ما يدعون إليه من تغيير وقرنوا بين الدين والتاريخ فجعلوا ازدهار حضارتهم الغابرة مقترناً بالتدين الصحيح، ووجدوا تجسيد ذلك في ما سمّوه عهد "السلف الصالح". وهذا المفهوم على درجة عالية من الأهمية ولنا فيه قول في مقام لاحق من هذه الدراسة.

والحاصل من هذا أن تعامل مصلحي النهضة مع المعطى الديني الإسلامي لن يكون تعاملاً حيادياً ينظر إلى الدين على أنه ظاهرة مستقلة عن الظواهر الحضارية التي يعنون بها، بل إنهم اعتبروا الدين مشرعاً لما يقترحونه ومثالاً يُسار على هديه للخروج من الأزمة. وهذا ما قد أدى إلى مشكلة مبدئية في فكر الإصلاح: فإذا كان قصد المصلحين إنشاء وضع حضاري يقتدى فيه بالإسلام الأول، ويحتج فيه بتعاليم الدين الإسلامي، فالآخر الغربي هو إذن خصيم يُنظر إليه على أنه غاز مسيحي. والحال أن الفكر الغربي الحديث هو فكر كان

قد تحرر بعد من هيمنة الكنيسة وجعل الإنسان في مركز الصدارة من جميع المشاريع الحضارية التي يعنى بتحقيقها. وبذلك، فإن "الخصومة" ضد الآخر قائمة في فكر الإصلاح الحديث على خلل منهجي لم يفهم الآخر على حقيقته، فلم تتمّ مجابهته بما يجب من الأسلحة المناسبة.

وعلى أساس ذلك الخلل المنهجي الذي أشرنا إليه، كانت «فكرة الإصلاح تمثّل أيضاً رداً على فكرة شعبية هي "نهاية الزمان"، وهذه الفكرة (...) هي الرد السلبي الذي يسمح للوعي الإسلامي الجمعي بإيجاد تفسير ديني لانهيار المسلمين أمام زحف الحضارة الغربية، أي حضارة "الكفار". بينما تمثّل فكرة الإصلاح الرد الإيجابي أمام نفس الظاهرة، فهي تنشر الأمل حول مستقبل الإسلام وتسمح بتحمل الحاضر باستحضار الماضي»[1]: فيبدو الفكر الإصلاحي إيجابياً من حيث رفضه التسليم بالوضع الحضاري المتردي وبغلبة أوروبا نهائياً على العالم الشرقي. وبذلك، كان «الوعي الإسلامي إذن بين موقفين متناقضين: إما الإيمان باستمرار الإسلام دون انقطاع بفضل ما يحويه من إمكانيات الإصلاح التي يفجرها الرواد، وإما التسليم بالوضع السائد باعتباره من علامات نهاية الزمان التي تدفع المؤمن إلى التفكير في مصيره الشخصي لا غير. والخطاب الإصلاحي يختار الموقف الأول، ومقاومته للثاني ليست بأقل هوادة من مقاومته للتحديث خارج الدين»[2].

---

(١) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، دار الطليعة، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٣، ص١٧٨.

(٢) **نفسه**، ص ن.

ولا يمكن للدارس تفسير اقتصار الفكر الإصلاحي على ذاك المدخل الديني الضيق إلى حل الأزمة إلا في ضوء ما كان الوضع الحضاري العام يتيحه لرواد النهضة. وقد حصر محمد الناصر النفزاوي شروط نجاح أي مشروع إصلاحي في ثلاثة شروط: «الشرط الأول هو ضرورة وجود حركة أفكار تستند إلى واقع اجتماعي واقتصادي. [و]الشرط الثاني هو ضرورة عدم تعارض حركة الأفكار مع حركة التاريخ العام للإنسانية. أما الشرط الثالث فهو ضرورة وجود ظروف عالمية لا تعوق إعاقة كاملة، إن لم تسهل، تحقيق هذا المشروع»[1].

إن هذه الظروف لم تجتمع لتساعد على إنجاح المشروع الإصلاحي الحديث: فالوعي بحقيقة التراجع الفكري والاقتصادي لم يتحقق فعلاً، وما يسميه النفزاوي "حركة التاريخ العام للإنسانية" كان يرجح كفة أوروبا المستفيقة من غفلتها الآخذة بمشعل الحضارة من يد المسلمين، وتحديداً مما تركه أجدادهم من كتب مثَّلت وسيلة أوروبا لإعادة ربط الصلة بالتراث اليوناني خاصة. وأما ثالث الشروط، فكان منعدماً لأن "الظروف العالمية" كانت قاضية بتشتت المستعمرات العثمانية وتراجع مواردها الاقتصادية من ثم، لا بل إثقال الباب العالي كاهل إيالاته اقتصادياً للدخول في حروب "استرجاع" خرجت فيها السلطنة العثمانية خاسرة في الغالب الأعم.

فنرى إذن أن الحركة الإصلاحية التي نعنى بها هي حركة تكاملت الظروف لتحكم عليها بالفشل. وهي ظروف بعضها داخلي يتمثّل في قصور الفكر الإصلاحي عن تفهم مقتضيات اللحظة

(١) محمد الناصر النفزاوي، م س، ص٥٢٧.

الحضارية الحرجة، وبعضها خارجي يعود إلى الظرف الذي صار فيه العالم العربي الإسلامي مغلوباً لا غالباً. وقد يجد الدارس بعض العناء إذا ما رام تحديد زمن انبثاق العمل الإصلاحي تحديداً دقيقاً. وهذا أمر طبيعي في نظرنا، فليست الحركة الإصلاحية عملاً يختص به شخص بعينه أو جمعية ما، بل يتعلق الأمر بحركة اجتماعية تولدت من التفاعل بين عدد من العوامل لتأخذ الأمور تطوراً طبيعياً ولّد نصوصاً تنظيرية وبعض الحركات السياسية. ورغم هذه الضبابية التي تسم انبثاق الحركة الإصلاحية، فإن من الدارسين من حاول اقتراح ضبط ولو جزئي لهذه الظاهرة. ومن هؤلاء نذكر عبد المجيد الشرفي، الذي يشير إلى أن «كتب التاريخ العربية والاستشراقية غالباً ما تجنح إلى المطابقة بين بدايات النهضة العربية وحملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر. [غير أن] مؤلفين غير راضين بقيام صلة سببية بين التدخل العسكري الفرنسي وانبثاق حركة إصلاحية في العالم العربي، يفضلون إرجاع [بداية الإصلاح] إلى دعوة ابن عبد الوهاب بالجزيرة العربية في القرن الثامن عشر. وهذه الأطروحة باطلة»(١) وينفي الشرفي ارتباط قيام حركة الإصلاح بدعوة ابن عبد الوهاب بالاستناد إلى عامل أول جغرافي يتمثّل في أن الوهابية قد بدأت في نجد وظلت محصورة في ذلك الفضاء حتى قيام دولة آل سعود سنة ١٩٣٢. وثاني العاملين مضموني ويتمثّل في أن الفكر الوهابي يعكس رؤية صفوية متشددة للإسلام، بحيث لا يمكن عدّه منطلق أية حركة إصلاحية نهضوية(٢).

(١) Abdelmajid Charfi, «Les lectures modernes du Coran», *Communication faite à Strasbourg, le 18 avril 2007*, p. 3.

(٢) *Ibid.*

غير أن لعزيز أحمد رؤية مخالفة لصلة الحركة الوهابية بانطلاق حركة الإصلاح، فهو يرى أن هذه الحركة قد مثّلت «طور نضج» منه تولدت «صحوة الوعي العربي الإسلامي»[١]. ويذهب هنري لاووست هذا المذهب عينه في ربط بداية الإصلاح بالحركة الوهابية[٢].

إن الحركة الوهابية تبدو لنا غير متناسبة والفكر الإصلاحي على وجه العموم. فمن العسير الربط بين اتجاه فكري حضاري يرقى إلى طرح أسئلة يحاول بها الخروج من الركود الحضاري الفكري، وبين حركة يطغى عليها الجمود وذاك البعد "الظلامي" في تصور الدين من حيث تعاليمه أولاً وأوجه تطبيقه في حياة الناس ثانياً. بل لعل الأمر يصل إلى أبعد من ذلك: أفلا تكون الحركة الوهابية والحركة الإصلاحية النهضوية طرفي نقيض للتفاعل العربي الإسلامي مع غزو أوروبا العسكري الحضاري؟ فالثابت أن طرق أوروبا لأبواب الشرق هو الذي حرك لدى بعض المفكرين الوعي بثبوت الأزمة وبضرورة الفعل لمحاولة حلها. ويرى روبير كاسبار في هذا الصدد أن غزو أوروبا قد فجّر البنى الفكرية الجامدة في مستوى الفقه وعلم الكلام وغيرهما من أركان الفكر الديني. ولذلك قام الوعي بضرورة الاجتهاد في أمور طارئة على الفكر الإسلامي لمحاولة الإجابة عنها بما يوفّره الدين من مرجعية تضمن الشرعية والصلاح. وبذلك طرحت أسئلة عديدة محرجة بخصوص الصلة بين «التعليم التقليدي والفكر

---

(١) Ali Merad, article "Islah", *EI2*, Tome III, p. 148.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle», *Revue des Études Islamiques*, Vol. 6, 1932, p. 182.

الشخصي» وبين «العقيدة والعقل» وبين «الإسلام والحضارات الأخرى»[1]...

وإضافة إلى شخصية محمد بن عبد الوهاب، يمكن أن نشير إلى شخصية مدحت باشا (١٨٢٢ ـ ١٨٨٢) الذي «دعا إلى الاقتداء بالغرب والقيام بإصلاح اجتماعي إداري»[2]، وأيضاً أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) الهندي الذي دعا «إلى إصلاح عقلية المجتمع بالتثقيف والتهذيب. فالتثقيف هو نتيجة التعلم، والتهذيب هو نتيجة التدين، وهكذا ربط بين الدين والدنيا في دعوته الإصلاحية»[3]، وكذلك علي مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) في مصر... وينتمي خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي إلى هذه الطبقة من أوائل المصلحين. ونظراً إلى تكامل مشروع كل منهما في الإصلاح، فهما يستحقان وقفة متأنية ننظر من خلالها في مضامين فكرهما الإصلاحي الرائد، وهو ما يتعلق به اهتمامنا في مقام لاحق.

ولا يمكن لدارس مرحلة الريادة في الفكر العربي الإصلاحي الحديث أن يُغفل ذكر علم بارز من أعلام هذه الحركة في بلاد الهند هو قطب الدين أحمد أبو الفياض المعروف بشاه ولي الله (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢). فلهذا المفكّر فضل الريادة المطلقة في مجال الإصلاح نظراً إلى أنه سابق لكل الأعلام الذين اهتموا بقضايا النهضة منذ وقت

---

(١) Robert Caspar, «Le renouveau du Mo'tazilisme», in *MIDEO*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1957, p.142.

(٢) محمود مصطفى حلاوي، «عبد الرحمن الكواكبي: رؤية جديدة لمنهجه الإصلاحي»، **دراسات عربية**، العدد ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧، ص٤٧.

(٣) **نفسه**، ص ن. وانظر كذلك: A. Charfi, *op. cit.*, p. 4.

مبكر. ومع ذلك فإن له مواقف جريئة في هذا المجال؛ فقد اعتمد على مفهوم "المصلحة" في التعامل مع مستلزمات الشريعة، وتعامل مع أشد المسائل تعقداً في الفكر الإسلامي بمرونة كبيرة استناداً إلى مبدأ "التطبيق" الذي يعني عنده "التوفيق"، وهو ما سيعتمده مصلحون لاحقون له ولكن بنظرة يسمها الانغلاق والجمود أكثر من فكر شاه ولي الله[١].

وقد تعددت المشاريع الإصلاحية بعد هذا الطور الأول الذي واجه فيه الفكر الإسلامي أول "صدمة" بانت من خلالها حقيقة تراجع أوضاع المسلمين. ولذا فسنحاول اختبار بعض خصائص هذا الفكر مثل السؤال عن مدى وجاهة وسمه بأنه فكر ثوري باعتبار أن «الفكر الثوري تقدمي بطبعه يروم التغيير الجذري للحاضر ويتجه دوماً للمستقبل إيماناً منه بقانون التطور والتجدد، [و]لا يحصل إلا بمواجهة الماضي واستخدامه استخداماً جديداً عندما تتوفر له الضغوط الاجتماعية المتنوعة»[٢].

وعلى هذا الأساس فقد اجتمعت عوامل عدة لانبثاق حركة إصلاحية تجسدت في مشاريع جاء بها مصلحون من أقطار عربية وإسلامية مختلفة. ويمكن لنا إجمال هذه العوامل في ما يلي:

---

(١) انظر: A. S. Bazmee Ansari, article «Al-Dihlawi, Shāh Walī Allāh», *E.I.2*, Tome II, pp. 261-262.

وانظر أيضاً: Charfi. *op. cit.*, pp. 3-4.

(٢) محمد صالح المراكشي، «من سمات الفكر السياسي الثوري في كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"»، **الكراسات التونسية**، المجلد ٢٨، العددان ١١و١٢، الثلاثيان الأول والثاني، سنة ١٩٨٠، ص٣٧٢.

١) التقدم الحضاري الأوروبي الذي جعل الغرب «يتقدم بخطوات جبارة في الإنتاج المادي على الشرق المتوسطي منذ القرن التاسع عشر»[١].
٢) إيقان المفكّرين بضرورة العمل على اللحاق بأوروبا فكانت مشاريعهم الإصلاحية عاكسة للتطور الذي يرى كل واحد منهم أنه هو الحل لمشكلة التراجع الحضاري الحالّة بهم.
٣) شعور هؤلاء المفكّرين بالخطر الذي تمثله القوى الأوروبية بمطامعها الاستعمارية إزاء العالم الإسلامي. فكان أن حاول هؤلاء المصلحون تفهم عوامل تقدم الغرب لمحاولة الأخذ بها وتقليدها.

وهنا تحديداً كانت المعضلة الأساسية التي ما انفكت تحكم فكر المصلحين: إلى أي حد يمكن للأمة العربية الإسلامية تقليد منتجات الغرب الحضارية ولا سيما في مجال الأفكار من دون خيانة انتمائها إلى الدين الإسلامي؟[٢]

ولعله من مقتضيات الوضوح المنهجي أن ننظر في ما يبدو لنا عوامل انبثاق الفكر الإصلاحي الحديث قبل الخوض في مضامينه والتحديات التي طرحت عليه، مما سيدور عليه قولنا في الفصلين اللاحقين من دراستنا. ويمكن اعتبار ظاهرة تطور المقروء عاملاً حاسماً في النهضة الحديثة. ويعود ذلك خاصة إلى بداية انتشار

---

(١) حنا عبود، **م س**، ص٤٠.

(٢) محمد الصادق عبد اللطيف، «جذور الفكر الإصلاحي بين حركة الشيخ محمد رشيد رضا والنخبة الإصلاحية في تونس»، **رحاب المعرفة**، العدد ١٤، نيسان/ افريل ٢٠٠٠، ص ص٦٠ـ٦١.

الطباعة في العالم الإسلامي وما سمحت به من نشر كتب مكّنت من انفتاح الوعي العربي الإسلامي على ما يكتبه "الآخر" الأوروبي، ولا سيما بواسطة التعريب. ويتمثّل فضل الطباعة أيضاً في بداية العمل الصحفي في بعض البلاد العربية، وهو ما بدأ يشكّل ما يمكن عده "رأياً عاماً" تكونت به نوى فكرية يجتمع في الإيمان بها واعتناقها ثلة من المفكرين. وقد انقسم العمل الصحفي إلى "صحافة معلومات" و"صحافة رأي". وصحافة الرأي هذه هي التي سمحت بتداول الأفكار الداعية إلى الإصلاح، وبالتعبير عن المطامح السياسية الفكرية وغيرها لمختلف الاتجاهات التي توسلت بالجرائد لبث ما تؤمن به من أفكار[١].

ولم يسمح تطوّر المقروء بتداول الأفكار داخل العالم العربي وحسب، بل كانت الطباعة كما أسلفنا وسيلة الاطلاع على الفكر الغربي والتفاعل مع ثمار ذلك الفكر في محاولة فهم أسباب تقدم أوروبا وأسباب تراجع المسلمين[٢]. وقد كانت المقارنة بالغرب قائمة في مجال الإصلاح على اعتبار تجربة الإصلاح البروتستانتية مثالاً يمكن احتذاؤه في مجال الإصلاح في الشرق العربي. ولذلك، كان الفكر الإصلاحي يرى «أن الإسلام ينبغي أن يتخطى نفس المرحلة»[٣]. وهكذا ساد لدى بعض المصلحين اعتقاد «بأن إصلاح لوثر كان العامل الأساسي في إخراج أوروبا من ظلمات القرون

(١) علي مراد، **م س**، ص ن.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص١٧٥.

الوسطى إلى رحاب الحداثة [فتمت الدعوة] تبعاً لذلك [إلى] أن تقوم في الإسلام حركة من نفس القبيل»[1].

تبدو العلاقة بالغرب إذن علاقة مزدوجة مركَّبة: فالغرب هو "العدو" الذي يجب الاستعداد لمحاربته، ولكنه أيضاً المثال الذي لا بد من احتذائه لتحقيق ما قد حققه من صدارة للعالم اقتصادياً وعسكرياً وفكرياً أيضاً. فنرى أن جوهر الفكر الإصلاحي لم يسلم من بعض "القلق" الإبستمولوجي الذي سينعكس حتماً في مضامينه ومن ثم في مآله.

وقد زاد المسألة تعقداً أن الاهتزاز الفكري الذي بدأ يدب إلى الوعي العربي الإسلامي في القرن الثامن عشر لم يصاحبه «تقدير السلطة العثمانية طبيعة التحولات التي كانت تعتمل في أوروبا المجاورة. لم يكن في سياسة إسطنبول أو في خطابها ما يدل على استيعابها حاجة المسلمين (...) تلك هي المفارقة التي عاشها جزءان متجاوران من العالم القديم، جزء يولد من جديد وجزء يذوي وينحدر ونسيج ثقافي معطل»[2].

فتبدو القطيعة التي كان الفكر الإسلامي يعيشها في أواخر القرن الثامن عشر مزدوجة: فهي قطيعة خارجية مع العالم الأوروبي المسيحي الذي بانت مطامعه الاستعمارية بمجرد أن ثبت لديه تفوقه على البلاد الإسلامية التي أخذ منها الوهن الحضاري والضعف

---

(١) **نفسه**، ص ن.

(٢) احميدة النيفر، «المطبعة في بلاد المسلمين والصدع الكبير بين "الانجراف" الثقافي والوعي المفوت»، ملحق "تراث" بصحيفة **الحياة** الصادرة يوم ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦، ص٢.

الاقتصادي مأخذاً كبيراً؛ وهي قطيعة داخلية مع السلطة العثمانية إذ ظل هيكل الخلافة مترفعاً عن الإقرار بالتراجع وبضرورة النظر الجدي الواقعي في حقيقة التقهقر الحضاري، وضرورة الإقرار بأن خطر الوقوع في قبضة القوى الغالبة صار أمراً ثابتاً. وهذا الوجه الثاني للقطيعة أكثر ما يؤكده أن السلطنة العثمانية لم تسلِّم بضرورة عمل شيء ما إلا حين طرقت الجيوش الأوروبية أبوابها بعنف ما كان للمسلمين قبل به. ولذلك، فإن انفتاح الوعي العربي الإسلامي على «الفكر الأوروبي لم يكن بدافع الفضول المعرفي»[1] بل كان انفتاحاً قسرياً.

وقد انعكس هذا الانفتاح القسري على الآخر الغالب في صورته التي رسمها له الفكر العربي الإسلامي. فمن ذلك يمكن أن نذكر «سذاجة العلاقات التي تصوَّرها الفكر العربي في البداية بينه وبين الغرب وثقافته (التمييز بين الثقافة والتطور المادي لدى البعض، الأمل في الاستعانة بأوروبا لدى البعض الآخر، تخيل إمكان الالتحام بالنموذج الغربي من دون الخضوع للسيطرة السياسية لدى فريق ثالث. . . إلخ)»[2].

وقد كان للبعد الديني أثر عميق في تأكيد طبيعة هذه الصلة، ونعني بهذا تجديد الكنائس الشرقية وما رافقه من «انفتاح على البعد الروحي والأفكار الغربيين»[3]. ولا شك في أن المضامين الدينية

---

(١) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص١٦٣.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) Ali Merad, article "Islāh", , *op. cit.*, p.148.

ترافقها أفكار هي أنسب للفكر الغربي وأدعى إلى الاقتداء بهذه الحضارة الصاعدة عبر الاطلاع عليها ومقارنة الذات بالآخر. وكانت للبعثات الدينية التبشيرية اليد الطولى في دفع الأوساط الدينية وغير الدينية في العالم العربي إلى الاطلاع على معارف أوروبا الحديثة إما بالترجمة أو بما يجيء به المبشرون من كتب وعلوم يطرحونها على مريديهم من الطلاب المسيحيين خاصة، أو بما يتاح لبعض الطلاب العرب الاطلاع عليه بفضل الإرساليات العلمية إلى أوروبا. وهنا، لا بد من إثارة الدور العلمي الكبير الذي اضطلعت به المدارس المقامة على الأنموذج الغربي، سواء منها المدارس ذات النزعة الدينية أو المدارس ذات النزعة العلمانية[1].

وقد نجحت القوى الأوروبية في ما أرادته إلى حد بعيد: فقد تولَّد من انفتاح المثقفين العرب على الفكر الغربي وعي حاد لديهم بثبوت تراجعهم الحضاري، فأخذ ذلك الوعي مسلكين أساسيين: تمثَّل الأول منهما في محاولة حصر أسباب التراجع الحقيقية، وتمثَّل الثاني في محاولة إيجاد الحلول المناسبة للخروج من تلك الأزمة[2].

لقد جمع الفكر الإصلاحي عند انبثاقه بين طرفي زوج مفهومي أقل ما قد يوسمان به هو التباعد؛ وقصدنا بهذا أن الفكر الإصلاحي كان «يقيم علاقة سببية بين الإصلاح الديني والحداثة الأوروبية، ويدمج بين إصلاح كان ينطلق من مقدمات دينية وبين فكر الأنوار الذي ينحو بالمقابل نحواً علمانياً»[3]. إن هذه السمة تؤكد ذاك الأس

(١) *Ibid*. وانظر أيضاً: محمد الحداد، م س، ص ص١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) Ali Merad, article "Islāh", *op. cit.*, p.148.

(٣) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص١٧٦.

المضطرب الذي يقوم عليه فكر الإصلاح في جوهره، وهو اضطراب يحمل بذور محدودية وقصور لن تتأخر في الظهور عند ولادة نصوص إصلاحية مع رواد الحركة النهضوية ثم مع ورثة فكرهم من الأجيال اللاحقة لهم.

وقد أحكمت أوروبا قبضتها على السلطنة العثمانية إلى حد أعمق من التأثير في النخب المثقفة وبث الشعور بينها بعدم الرضا عن الوضع الحضاري الحاصل في أرجاء السلطنة. فقد اجتمعت القوى الغربية لتسليط ضغط ديبلوماسي كبير على السلطان العثماني لإجراء تعديلات دستورية كانت في الظاهر تفتح المجال أمام الباب العالي ومستعمراته للدخول في شراكة سياسية وعمل اقتصادي عميق مع أوروبا. أما في الباطن، فلم تكن تلك التعديلات سوى امتيازات قانونية أرادت أوروبا أن تنعم بها الجاليات الأوروبية والأقليات المسيحية المقيمة في الإمبراطورية العثمانية. وقد أطلقت على تلك التعديلات تسمية "التنظيمات"، وصدر أول جزء منها في عهد السلطان عبد المجيد في ما عرف بـ"خطي شريف" سنة ١٨٣٩، وتلاه "خطي هميون" سنة ١٨٥٦ ليؤكد استجابة العثمانيين للمطالب الأوروبية(١). ولكن تلك "التنظيمات" لم يرافقها تطور عميق في الفكر السياسي لدى القادة ولا في الوعي الإصلاحي لدى المفكرين بما يستجيب لمقتضيات اللحظة الحضارية الراهنة الخطيرة(٢).

إن أكثر ما يؤكد عدم انبثاق مشروع "التنظيمات" من تطور ذاتي في العالم الإسلامي هو ما تحمله من ملامح "تغريب" طارئة على

---

(١) R. H. Davison, article "Tanzîmât", *EI2*, Tom X-1, pp. 216-217.

(٢) Ali Merad, article "Islāh", *op. cit.*, p.149.

الإمبراطورية العثمانية. فغالباً ما أقيمت تلك التعديلات التشريعية على أنموذج غربي قُلِّد حرفياً. ورافق ذلك انتشار اللغة الفرنسية في أرجاء الإمبراطورية، بما أن البرامج التعليمية كانت مستقاة من المدرسة الفرنسية في أغلب الحالات. ورافق "التنظيمات" أيضاً مشكل التفرقة بين "رعايا السلطان" الذين جاءت هذه التشريعات لتجعل منهم "أفراداً"، والأجانب الذين لم تكن القوى الغربية ترضى بأن يُعاملوا معاملة "الأفراد العثمانيين"(١).

ولهذه الأسباب ولغيرها بدأت الأصوات المناهضة لهذا المشروع تتعالى في الأوساط السياسية وغيرها في الإمبراطورية. ومن أبرز أسباب تلك المناهضة أن "التنظيمات" كانت تحد من مصالح بعض الجهات السياسية، وأنها سهلت لأوروبا أسباب التدخل في شؤون الإمبراطورية، وهو ما مثَّل مساساً خطيراً بسيادة العثمانيين، وحدّ من حرية تصرف السلطان ليصبح أقرب ما يكون إلى الأداة التي تسخرها أوروبا لقضاء مصالحها هي لا مصالح الرعايا العثمانيين. وزاد الأمر سوءاً أن التوتر قد أخذ في الاحتداد بين عامة العثمانيين والأقليات المسيحية التي وجدت نفسها تحظى بعلوية قانونية ما كانت لتُرضي أغلبية المسلمين المنضوين تحت جناح السلطان(٢).

إن هذه التنظيمات «إذ لا تناقش شرعية وجوب الخلافة تُدخل عليها الإصلاحات الواجب توفرها من أجل حصول العدل واستتباب الأمن. ومن هنا جاء تنويه المصلحين بها»(٣). وهكذا، زادت هذه

(١) Davison, *op. cit.*, p. 218.

(٢) *Ibid*, p. 217.

(٣) القاضي وصولة، م س، ص٢٨.

التعديلات الوضع الحضاري سوءاً وقد كان يرجى منها حل الأزمة. وكان أغلب المعارضين لها إما ناقمين على تراجع مصالحهم الاقتصادية أو الاجتماعية لأن "التنظيمات" أدت إلى «قهر الأشراف وإذلال السادات»[١]، أو لأن "التنظيمات" لم تكن هي الحل المناسب للأزمة الحضارية في البلاد العربية الإسلامية[٢]. فنرى أن هذا الإجراء السياسي الذي أُرغم عليه السلطان العثماني قد حمل مظاهر ضعفه فيه من حيث أنه لم ينشأ من تطور طبيعي في مستوى الفكر والسياسة، فانتهى نهاية لا تنسجم وما يتطلبه الوضع وما يتوق إليه أفراد الإمبراطورية، بل كان أقرب إلى حل ارتآه السلطان ليضمن لسلطنته صورة القوة المواكبة لعصره، وليتفادى سخط القوى الأوروبية التي صارت متحكمة في سياسته الداخلية والخارجية.

إن "التنظيمات" لا تعدو إذن أن تكون مظهراً أرادت السلطنة العثمانية أن تأخذه لتراها القوى المهددة لسيادتها كتلة سياسية واحدة متماسكة قادرة على مواكبة ما يقتضيه العصر من تغيرات. فهذا الإجراء التشريعي إذن لا يمكن اعتباره حصيلة تحول داخلي[٣]. ونتيجة لهذا الإسقاط غير القائم على خلفية اجتماعية فكرية مناسبة، بقيت أسئلة عديدة عالقة بخصوص هذه "التنظيمات"، مثل سؤال التقليد والتجديد أيهما أسلم للإمبراطورية، ومثل سؤال الأخذ من الغرب أهو أفضل أم العودة إلى الإسلام الأصلي أفضل... فكان

(١) محمد الناصر النفزاوي، **م س**، ص٢٢٩.

(٢) **نفسه**، ص ن.

(٣) انظر: Davison, *op. cit.*, p. 225.

وهنا نجد حديثاً عن ثالثة المراحل في "التنظيمات" وهي "الدستور".

الجمع بين «الإسلام التقليدي والمؤسسات الجديدة منبئاً بضعف شخصية فترة الإصلاحات كلها»[١]. وقد أشار دافيسون إلى بعض مظاهر الاضطراب في جوهر هذه التشريعات. فمن ذلك مبدأ تساوي جميع الرعايا أمام القانون. وهذا المبدأ يستتبع أن المسلمين وغير المسلمين سواسية في الحقوق والواجبات، وهذا ما يتعارض والمبدأ التقليدي القائل بأن الأمة الإسلامية هي أمة الحق والأمم الأخرى على ضلالة[٢].

إن هذا التعديل التشريعي لم يحظ إلا بنجاح نسبي إن لم نقل إنه لقي فشلاً حقيقياً. صحيح أن "التنظيمات" جاءت بمفاهيم ومؤسسات جديدة ما كان للمسلمين عهد بها، مثل الحرية والتساوي أمام القانون، وإنشاء بيروقراطية جديدة تعمل هياكلها ضمن إدارة مركزية، ووضع دستور مكتوب يحتكم إليه جميع الأفراد بموجب انتمائهم إلى الوطن لا بحكم انتماءاتهم الملية...[٣]، ولكن إلى أي حد رشَّحت هذه المفاهيم الإمبراطورية العجوز لتكون قادرة على الصمود أمام التحديات الأوروبية، ومقاومة مخاطرها التوسعية التي كان أكبر ضامن لها إنهاك السلطة العثمانية المركزية لفصل مستعمراتها عنها؟ لعل ما آلت إليه الأحداث في تركيا والأقطار التي كانت تابعة لها يغنينا عن الإجابة عن هذا السؤال.

إن الحاصل من النظر في الوضع الحضاري العام الذي مثَّل مهد الحركة الإصلاحية أن العثمانيين قد كانوا في وضع حضاري متدن أمام صعود أوروبا وتوقها إلى التوسع وإعادة توزيع الخارطة السياسية

---

(١) *Ibid.*, p. 217.

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid.*, p. 227.

في العالم. فكان الوعي العثماني «وثوقياً لا تزيده الأيام إلا صرامة، لاعتقاده بأن الأمجاد الماضية تكسبه مناعة وأن ما تراكم من ثروات هائلة وحضارة باهرة يعفيه من إدراك الدرس الأوروبي الحديث المثبت أهمية "القطيعة" في صوغ التاريخ من جهة، وحتمية الانفتاح على الآخر وقبول ما يفرضه من مراجعات من جهة أخرى»[١]. فكانت محاولة التحديث غير مطلوبة لذاتها بل مسقطة على وعي لم يتقْ إليها، فقد «ظهر شرخ في الذات الثقافية انطلق من تركيا ثم تعمق في كامل العالم الإسلامي عبر تحديث قسري غير موصول بالتراث وبالمؤسسات التقليدية وغير ساع لإعادة قراءة لحظات التأسيس الأولى وما اتصل بها من روابط تلك الذات بالنسيج القديم»[٢]. فالقطيعة الحضارية لم تتحقق، والوعي النقدي تجاه الإسلام لم يقم بما كان يرجى منه بحيث يتخلص العقل العربي من خوفه على دينه ومنه إن هو حاول اعتناق مبادئ الحداثة[٣].

وفي خاتمة تناولنا لجذور الفكر الإصلاحي نشير إلى موقف بعض الدارسين الذين يحاولون العودة بالإصلاح إلى أصوله الضاربة في العمق. وهذه المسألة تناولها بالنظر هنري لاووست معترضاً على بعض الدارسين من المستشرقين وغيرهم الذين يعتبرون أن الفكر الحداثي في الإسلام قد بدأ مع ابن حنبل زعيم «المدرسة السنية ذات المنزع اليميني المتطرف، التي تأسست في القرنين الثاني والثالث للهجرة»[٤]. وقد رد لاووست على هذا الموقف بعدد من الحجج

---

(١) احميدة النيفر، "المطبعة في بلاد المسلمين (...)"، م س، ص٢.

(٢) **نفسه**، ص٣.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya'...», *op. cit.*, p. 181.

التي منها أن مؤلفات ابن حنبل لم تنشر كلها، وما نشر منها مشتت بين الأقطار الإسلامية وأكثره في الهند، وهذه العوامل وغيرها تجعل من الصعب الوثوق بسيرة تسند إلى هذا الرجل وبتصور حقيقة فكره بله برد الفكر الإصلاحي إليه»[1]. ويخلص لاووست إلى أن ذلك الموقف إنما هو موقف نفعي يبحث عن الحجّية التي يتطلبها تبنّي مبادئ حداثية جديدة لا تناسب الخلفية الفكرية التقليدية. فيكون ادعاء الانتماء إلى خط فكري قديم مانعاً للموقف التحديثي من أن يرفض بحجة الإتيان بالبدع التي لا تناسب الفكر الإسلامي[2].

إن الاحتماء بالسلف لاستمداد الشرعية الدينية منه يعكس عندنا اضطراباً منهجياً عميقاً سبقت إشارتنا إلى بعض وجوهه. وهو اضطراب يعود إلى حاجة الأخذ بنمط في السياسة والاقتصاد وغيرهما من مظاهر الحضارة، وهو نمط أخذ يقوم على استقدام منتوج حضاري ما من الخارج لا على هزة حضارية فكرية تولد تطوراً داخلياً عميقاً. فتبدو العلاقة بين الماضي والحاضر غير واضحة في الفكر الإصلاحي، وهو ما نلمسه في مضامين الحركة الإصلاحية الكبرى أي مقاصدها العامة.

فأول ما جاءت هذه الحركة من أجله هو تمكين الإسلام من الاستفاقة لمواكبة العصر ومتطلباته الجديدة. ويرى لاووست أن المشروع الإصلاحي يقوم على «فكرة أساسية هي التالية: إن العقيدة الإسلامية، كما يمكن أن نستمدها من أصولها التقليدية أي القرآن والسنة والتأويلات التي قدمها لها أكبر المفكرين على مر التاريخ،

---

(١) *Ibid.*, pp. 181-182.

(٢) *Ibid.*, p. 190.

يجب ألا تتجاوزها المشاكل الحاضرة»[1]. ولهذا كان الوعي الإصلاحي حريصاً على العودة إلى الجذور العقدية الإسلامية، متصوراً أن لا غنى عن تلك الشرعية الدينية[2].

وتجدر إشارتنا في هذا المبحث إلى أننا لا نفصل القول في المضامين التي قامت عليها الأفكار الإصلاحية، فهذا ما سيدور عليه الفصلان اللاحقان من هذه الدراسة، وفيهما سنأتي إلى شرح مقومات الفكر الإصلاحي الذي جاء به جيل رواد النهضة ثم جيل تلامذتهم. أما في هذا المستوى، فحسبنا أن نشير إلى أهم الأسس التي قام عليها الفكر الإصلاحي، وهي الأسس التي ستسمح لنا بفهم العوامل التي وجَّهت المشاريع الإصلاحية وجهة ما. وبهذا فإن هذا الأس الفكري الأول الذي نحن بصدده يمكن وسمه بالديني بمعنى أنه يجعل للدين مكانة مهمّة من حيث ما يوفره من شرعية للأفكار التحديثية أولاً، وثانياً من حيث محاولة الفكر الإصلاحي "أسلمة" المبادئ الحداثية الغربية. ولهذا كان الفكر الإصلاحي «يرد على الانفصال عن الدين بنفي كل إمكانية للخلاص خارجه، ويرد على الدعوة إلى الاندماج [في حضارة الغرب] بدعوة مضادة إلى تعايش بين الحضارتين يقوم على الاحترام المتبادل»[3]. ولكن أي "احترام متبادل" يمكن أن يتحقق بين حضارتين تسعى أولاهما إلى التهام الأخرى وتخاف الثانية على نفسها من الذوبان في الأولى ذوباناً مادياً وروحياً؟

---

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *Orient*, nº10, 2ème trimestre, 1959, p. 82.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya'...», *op. cit.*, p. 185.

(٣) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص١٨٥.

وأمام هذا الخطر المحدق، لم يجد الوعي الإصلاحي إلا الاحتماء بالإسلام وأصوله العقدية في محاولة للتوفيق بين الإسلام في روحه الأصلية الأولى من جهة ومتطلبات العصر من جهة أخرى، حتى صارت كل المشاريع الإصلاحية تقاس على سيرة السلف الصالح، فإن شاكلتها أُخذ بها وإلا رُدت بحجة أنها قرينة كفر[1]. إن الإصلاح من هذا المنظور عمل مضطرب في جوهره اضطراباً سنقف عليه عند دراستنا لمشاريع إصلاحية قدمها رواد النهضة ومن جاء بعدهم. فكيف يمكن لفكر يسعى إلى الجمع بين متناقضين أن يستقيم؟ أي كيف تمكن العودة إلى أصول الإسلام من دون نبذ الأخذ من الغرب؟ ففي هذا تلفيق أكثر مما فيه من توفيق. وقد جيء بحلول ترفع ذلك التناقض من قبيل أن تقليد السلف الصالح ليس سوى "تقليد منهجي عملي"[2]، ومن قبيل الاحتفاء بمبدأ "المصلحة" في التعامل مع سيرة السلف[3].

لقد حاول الفكر الإصلاحي منذ نشأته التوفيق بين ما يمكن عدّه أقطاباً إيديولوجية كانت تتجاذبه. فالإسلام يشده إلى روحه الأصيلة ويوحي إليه بضرب من الطمأنينة الفكرية القائمة على الشرعية وعلى تقليد السلف الصالح والاعتبار بتقدم أمة المسلمين على غيرها من الأمم حين كان أهل الإسلام متقيدين بتعاليم دينهم. ولكن وضع البلاد الإسلامية المتردي كان يبعث على الجزع وكذلك المبادئ الحداثية الغربية كانت تقدم ما قد يكون حلولاً للأزمة الحضارية، مما

---

(١) Henri Laoust, «Le réformisme arthodxe des 'Salafiya'...», *op. cit.*, pp. 186 - 187.

(٢) *Ibid.*, p. 188.

(٣) *Ibid.*

يجعل في تقليد الغرب أملاً في الخلاص من المحنة. ولهذا فإن كل المشاريع الإصلاحية لن تخرج عن موقف ما من هذين القطبين الإيديولوجيين وهو ما يجعل سؤال الموازنة بين هذا وذاك أساسياً في الفكر الإصلاحي[١].

وقد دفعت الحداثة هذا الفكر الإصلاحي إلى النظر في مفاهيم لم يكن لها وجود قبل ذلك العهد. ومن تلك المفاهيم نذكر المدنية التي اكتسبت في فكر النهضة دلالات حادت بها عن دلالاتها الأصلية التي كانت لها في منشئها الغربي فاستعملت هذه الكلمة «إما مقابل التوحش أو إشارة إلى إنجازات الثورة الصناعية [في أوروبا]»[٢]. لقد وجد الفكر الإصلاحي بعض العنت في تناول هذا المفهوم وتقديمه لجمهور لا عهد له بمثل هذه المفاهيم التي نشأت في منبت لا يحكمه الدين حكماً كلياً كما هو الحال في أوروبا فانحرفت المدنية من معنى الانتماء إلى مجموعة ثقافية ما، انتماء تضبطه حقوق وواجبات تحكمها المواطنة، إلى دلالات من قبيل أنها نتيجة «انتقال الإنسان من همجية البدائية»[٣]، أي «تطور من سلطة القوة إلى سلطة القانون»[٤]. وكان العقل الإسلامي يواجه مأزقاً مفهومياً يعود إلى محاولته تشبيه المدنية الغربية بالانتماء إلى الدين الإسلامي، على أساس أن كلاً منهما يقوم على ضرب من النظام الأخلاقي المتعالي

---

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, p. 81.

(٢) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص١٧٢.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) **نفسه**، ص ن.

على الحدود الجغرافية. ولكن تراجع العالم الإسلامي حضارياً جعل «العقل الإسلامي يعيش تمزقاً لم يتعود عليه ولا يعرف له حلاً: إن العلاقة بين الإسلام والمدنية أصبحت علاقة انفصامية»[١].

وجاءت الحداثة بمفهوم آخر أكثر إحراجاً للعقل الإسلامي: إنه مفهوم العلمانية. فأنى لهذا العقل في ذلك العصر قبول فكرة أن تقوم حضارة لا يحكمها البعد الديني حكماً مطلقاً؟ لقد اعتبرت العلمانية «عقاباً حل بالديانة المسيحية لأنها عارضت العلم واضطهدت العلماء. ولتجنيب الإسلام نفس المصير لا بد من تجنب مصادمة العلم وإثبات أنه لم يضطهد العلماء في تاريخه، أي بعبارة أخرى لا بد من إثبات أن [ذلك العقاب لا يتعلق] (...) بكل الإنسانية ولكن فقط بأوروبا»[٢]. يبدو الاضطراب المفهومي عميقاً إلى حد بعيد. ويبين هذا بجلاء أن الفكر الإصلاحي لم يسع البتة إلى اعتناق مفاهيم الحداثة بل فرضت عليه فرضاً مما أدى إلى قطيعة مفهومية لن تعدم نتائجها العميقة في المضامين الإصلاحية التي اتخذت تلك المفاهيم أسساً لها.

إن التسليم بخطورة الوضع الحضاري ولَّد ضرورة الاجتهاد لمحاولة التوفيق بين القطبين المتباعدين، أي الإسلام والفكر الغربي. ولكن العملية الاجتهادية لم تتوفر لها وسائل عمل حديثة تسمح بتوليد مضامين فكرية تواكب متطلبات العصر، فاقتصر الأمر على «البحث عن حلول سريعة وعملية لمواجهة التحديات، فاحتوت السرديات النهضوية على حلول ضعيفة المرتكز وإن عبَّرت عن حاجات

(١) **نفسه**، ص ص١٧٣ـ١٧٤.

(٢) **نفسه**، ص٢٠٣.

اجتماعية قوية»[1]. فالأمر قائم إذن على محاولة للتقريب بين المتنافرات من دون أن يقوم الفكر الإصلاحي على تطور جذري عميق يسمح بتبني مفاهيم الحداثة كما نشأت في منبتها لا كما شوهها الفكر الإصلاحي عند حلولها حلولاً قسرياً في بلاد الإسلام.

لقد حاولنا التركيز على بعض المفاهيم الأساسية التي جاءت بها الحداثة الأوروبية وفرضتها على الفكر الإسلامي حتى نبين تحول دلالات تلك المفاهيم عند رحيلها من منبتها إلى أرض الإسلام. ولسوف ينعكس ذلك الاضطراب المفهومي في المضامين التي سيولّدها الفكر الإصلاحي، فتقوم المشاريع الإصلاحية على شروخ مفهومية عميقة تحكم عليها بالقصور والمحدودية وهو ما سنبينه في الفصلين اللاحقين من دراستنا.

وكانت الحصيلة من رحلة المفاهيم الغربية إلى البلاد الإسلامية أن ظهرت تيارات فكرية بدأت تتكون في الهند أولاً ثم امتدت إلى سائر الأقطار الإسلامية، من قبيل "الحنبلية الجديدة" أو تيار «التحديث العقلاني القائم على تجديد الأخذ بالسنية»[2]. وتعكس هذه التيارات التفاعل الفكري الإسلامي مع المضامين الحداثية، مما جعلها تحمل أوجهاً تختلف من حيث مضامينها ومشاريعها حسب البلاد التي نشأت فيها، وهو ما يسمح بالوقوف على خصوصيات في الفكر الإصلاحي تختلف بين المغرب الإسلامي وبلاد المشرق وأندونيسيا وغيرها. وقد كانت تركيا محضن حركة فكرية نشطة أكثر من غيرها

---

(١) محمد الحداد، **البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، ط١، دار المعرفة للنشر، تونس ٢٠٠٦، ص٩٥.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya'...», *op. cit.*, pp. 182-183.

من البلاد بحكم أنها عاصمة الخلافة العثمانية، وتليها مصر التي اجتمعت فيها المواقف المعارضة لسياسة السلطان عبد الحميد المتشددة[1] . . .

وقد زاد الأمر حدّة أن توضحت نوايا أوروبا التوسعية باستعمار بعض البلاد الإسلامية، فكان الموقف من الاحتلال الأوروبي سبباً إضافياً لتعدد مواقف مفكري الإصلاح الذين كان من بينهم من يناصر الاستعمار الغربي لأنه يرى فيه وسيلة تسمح بمزيد الاطلاع على حضارة الغرب للاقتداء بها[2]، في حين انبرى شق آخر من المفكرين يناهض الاستعمار بشدة ويجعل من مقاومته ركناً مهمّاً من أركان العمل الإصلاحي فكان هذا سبباً لإقحام البعد السياسي في الفكر الإصلاحي[3].

إن هذه المعطيات سنأتي إلى تفصيلها عند دراستنا المتأنية لأهم التيارات الإصلاحية. وحسبنا في هذا المقام أن رسمنا أبرز الخطوط التي قام عليها العمل الإصلاحي الحديث. وفي هذا السياق عينه نشير إلى محاولة إصلاحية مبكرة نسبياً اضطلع بها المفكّر ورجل السياسة التونسي خير الدين باشا (١٨١٠ ـ ١٨٧٩). ويمثّل كتاب خير الدين التونسي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**[4] تجربة إصلاحية

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, p. 83.

(٢) Jacques Jomier, «La pensée musulmane moderne et les relations avec l'impérialisme occidental», *MIDEO*, nº7, 1962, pp. 376-377.

(٣) *Ibid.*, p. 377.

(٤) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط٢، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٤.

مهمّة لما تعكسه من رسوخ الوعي بالتراجع الحضاري وبضرورة العمل للخروج من المحنة. وقد أراد خير الدين من كتابه «أن يضع أمام القارئ العربي صورة لنهضة أوروبا وأسبابها وطريقة الحكم فيها، حتى يقتبس المسلمون منها ما يصلح لهم، وحتى يثير عندهم الرغبة في الاقتداء بهم والعمل على منوالهم»[1]. فنرى أن الاقتداء بالغرب قد صار أمراً حتمياً مع خير الدين لأن تقدم أوروبا قد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك. ورغم ذلك فقد قام برنامج خير الدين الإصلاحي على محاولة التوفيق بين المثال الغربي والدين الإسلامي، وهو ما يظهر مثلاً في إصلاحه للتعليم في تونس، فقد «أنشأ مدرسة عصرية تعلم فيها العلوم العربية والشرعية، وبجانبهما الثقافة العصرية مع تعليم اللغات التركية والفرنسية والإيطالية»[2]. ووحّد خير الدين القوانين المذهبية والملية في قانون واحد يحتكم إليه كل التونسيين[3]. لقد استلهم خير الدين الفكر الغربي والتجارب السياسية الأوروبية مما أمكنه الاطلاع عليه إما بالمطالعة أو بالمعاينة بفضل سفراته العديدة نحو البلاد الغربية خصوصاً، نظراً إلى الخطط السياسية المهمّة التي شغلها طيلة إقامته بتونس، فكانت تجربته الإصلاحية طريفة من ناحيتين: **الأولى** جمعه بين العمل الإصلاحي النظري والعمل الإصلاحي كما مارسه عند تقلبه في المناصب السياسية من وزارة وغيرها، **والثانية** أنه رغم إيمانه بضرورة الأخذ بالمثال الأوروبي في

---

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في مصر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ص١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) **نفسه**، ص١٦٨.

(٣) **نفسه**، ص١٦٩.

الإصلاح السياسي والاقتصادي وغيرهما، قد ظل متمسكاً بالخلفية الدينية الإسلامية. ورغم أن تجربته الإصلاحية اليتيمة لم تمنع من سقوط تونس في براثن الحماية الفرنسية بعد انهيارها الاقتصادي، فإنها تعتبر تجربة مهمّة بالنظر إلى قيامها في وقت مبكر وجمعها التنظير إلى التطبيق. فكانت فاتحة لفكر النهضة الحديث.

لقد سمحت التجربة السياسية الطويلة التي أثرت فكر خير الدين وفتحته على أمم أوروبا الناهضة بتوجيه فكره صوب مسألة أكربت ذهنه وشغلته هي مسألة العوامل التي تجعل الأمم تتقدم أو تتأخر. وكان فكره العملي المتحرر سبّاقاً إلى عرض الحلول الممكنة للأزمة الحضارية في بلاده. وكانت هذه الحلول على تنوعها تفضي إلى الشأن السياسي الذي لا يكون نهوض الأمم المتراجعة إلا عن طريق إصلاحه[١].

ولما كان الإصلاح في نص خير الدين مقيداً بشرطين لا يمكنه الخروج عن حدودهما هما النموذج الأوروبي من جهة والشريعة الإسلامية من جهة أخرى، فقد كان مشروعه يقتضي جهود فريقين: فريق العلماء وفريق الساسة. ذلك أن الإصلاح ينبغي عنده أن يناسب «قدرة البلاد على التمثل والهضم»[٢]، وإلا كان المشروع غريباً لم يقبل عليه الناس فلم يحقق الأغراض المرجوة منه. ثم إن الإصلاح لا يُمكن أن يفارق أحكام الشريعة وإلا سقط في الاغتراب وعجز عن تحقيق الأهداف المناطة به.

ففكر خير الدين يبدو متوازناً غير منكر لذاته: رأى أمماً تتقدم

(١) انظر في هذا: شكري النجار، م س، ١٩٨١، ص ص٢١-٢٢.
(٢) نفسه، ص٢٣.

في حين تتأخر أمته فلم يجد بأساً في تقليدها بما يناسب واقعه وانتماءه الديني والثقافي على وجه العموم.

إن خير الدين تبدو عقليته مرنة إلى حد بعيد: فلا نجد عنده حرجاً كبيراً ولا عنتاً في استيراد المفاهيم السياسية الغربية كما هو الحال عند الطهطاوي مثلاً. ولعل إتقانه للّغات الأجنبية قبل سفره إلى أوروبا والقرب الجغرافي بين تونس وأوروبا هما اللذان سهّلا انفتاحه على مفاهيم مثل العدالة والحرية ويسّرا إقحامه لهما في برنامج إصلاحي متكامل، لئن لم يصل إلى حد المطالبة بنظام ديمقراطي ففيه محاولة للحد من سلطة الباي التي بدا له الإفراط فيها سبب التراجع الحضاري في بلاده.

ولا ننسى أن الرجل كان عضواً في الديوان السياسي للباي، فما كان له أن يذهب إلى ما يقوّض سلطة حاكمه تقويضاً حتى وإن آمن بذلك. ولكن الثابت أن فكر خير الدين هو فكر ليبرالي متفتح لم يعان من الاستلاب الذي سنراه عند من جاء بعده من المفكرين الإصلاحيين[1]، فلم يكن غافلاً عن مطامع أوروبا التوسعية إزاء بلاده وغيرها من البلاد المستضعفة. ولكن ذلك لم يكن ليمنعه من استلهام الأنظمة الأوروبية والإيمان بقدرة بلاده على الوقوف وجهاً لوجه إزاء القوى الغربية، وهو ما لم يشعر به من جاء بعده من المصلحين لأن التدهور الحضاري بعد عهد خير الدين بلغ درجات أشد بكثير مع تقدم الزمن.

أما موقفه من الشريعة، فلا يخلو من مرونة أيضاً: فليست الشريعة عنده عائقاً أمام استلهام الأنظمة الأوروبية بل هي قيد لا بد

---

(١) هشام جعيط، م س، ص٢٢.

من احترامه إذ به تتقوم ذاته ويكون إصلاحه.

ولا يختلف رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) عن خير الدين في إيمانه العميق بضرورة أن يتحقق التمدن في البلاد العربية الإسلامية لكي يتسنى لها اللحاق بركب الأمم الغربية المهيمنة على العالم. وكان انفتاح الطهطاوي على أوروبا عند سفره إلى فرنسا في خطة "إمام أول" لبعثة أوفدها محمد علي ملك مصر إلى باريس سنة ١٨٢٦. أما تأليف كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، فكان نزولاً منه عند رغبة أستاذه حسن العطار في أن يسجل تلميذه «كل ما يرى ويسمع ويخبر في كتاب»[١].

إن تجربتي خير الدين والطهطاوي لا تعدمان وجوه شبه عديدة. فعلاوة على كونهما رائدتين في الانفتاح على الغرب والحض على الاستئناس بالمدنية الأوروبية، فقد أحال الطهطاوي صراحة على عمل خير الدين في تونس ورد خير الدين إحالته تلك بالإشادة بعمله. وإضافة إلى ذلك، فهما يشتركان في وضوح مقاربتهما للمسألة الإصلاحية: فكان لدى كل منهما هدف واضح: اقتباس شرط التقدم الأوروبي بما يتماشى ومعطيات الثقافة الإسلامية[٢]. وثمة وجه آخر للشبه بين مشروعيهما الإصلاحيين: فلم يكن خير الدين والطهطاوي يرميان إلى إصلاح "قومي" لا بالمعنى العرقي ولا بالمعنى الديني، وإنما كانا يرميان إلى إصلاح "وطني" في تونس ومصر[٣]. ولن

(١) شكري النجار، **م س**، ص١٨.

(٢) **نفسه**، ص٢٠.

(٣) محمد جميل منيمنة، «فجر النهضة العربية: مرحلة الريادة الأولى، دراسة نقدية في فكر الطهطاوي»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ـ٤٠، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، ص ص٣١ـ٣٢.

يتحول الفكر الإصلاحي إلى درجة الشمولية إلا لاحقاً مع زعماء من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما سنأتي إليه لاحقاً.

غير أن لكل من الرجلين خصوصية في التفاعل مع الحضارة الغربية: فلئن كان خير الدين مطمئناً إلى المشروع الذي يدعو إليه من حيث أركانه وشروطه، فقد كان الطهطاوي يواجه مشكلة معقدة في إدراك المفاهيم الغربية الحديثة ومن ثم في نقلها باللّغة العربية إلى جمهور عربي لا عهد له باصطلاحات المدنية الغربية وبما تعكسه من نظم اجتماعية أو سياسية كانت حتى تلك اللحظة الحضارية الدقيقة غريبة عنه تماماً.

وقد تناول الطهطاوي مثلاً مبدأ فصل السلطات الثلاث الذي كان معمولاً به في فرنسا ضمن الديمقراطية الغربية. ولكنه لم يستطع أن يصل بفكره إلى حد المناداة بذلك الفصل، فجعل الملك مناطاً لكل السلطات[1]. وفي نفس هذا المنحى، «حاول الطهطاوي أن ينقل النظرية الديمقراطية الأوروبية وفقاً للحاجات السياسية العملية في عصره، إرضاء للحاكم في أيامه، فجعل من مجالس النواب مجرد مجلس استشاري»[2]، والحال أنها مجالس تمنح الشعب حقه في المشاركة في تسيير أموره. وعلى عكس خير الدين الذي ربط حل الأزمة بإصلاح النظم السياسية، فقد رأى الطهطاوي أن السلطة ليست في النظام بقدر ما هي في الأشخاص الموكول إليهم تطبيق ذلك النظام[3].

إن الأمثلة على هذا الاحتشام في تبنّي مفاهيم الحداثة الغربية

---

(١) نفسه، ص٣٤.
(٢) نفسه، ص ن.
(٣) نفسه، ص٣٩.

كثيرة. وهي تعكس محدودية الوعي السياسي عند الطهطاوي ووطأة السلطة الحاكمة ذاتها التي أوفدته إلى فرنسا فما كان له أن يطعن في نفوذها المطلق طعناً صريحاً. ولهذا جاءت الحلول التي يقترحها في المجال السياسي حلولاً تلفيقية في حين كانت دقة المرحلة تتطلب حلولاً أكثر حسماً[١].

وإذا كان خير الدين قد ركّز على الشأن السياسي في برنامجه الذي يقترحه للإصلاح، فإن الطهطاوي قد جمع إلى السياسة مسائل أخرى نالت إعجابه في فرنسا فوصفها بما أتيح له من وسائل ودعا إلى الاقتداء بها.

ومن هذه المحاور المسألة الاقتصادية التي دعا في خصوصها إلى الحرية الاقتصادية ونادى بالتنافس التجاري باحثاً في «علاقات الملكية والإنتاج من زاوية القيمة والقيمة المضافة»[٢]. ولم يغفل صاحب **التلخيص** القضايا الاجتماعية في عمله، فتعرّض لقضية المرأة وشجع على تعليمها ولم ير بأساً في إعلان حقها في العمل. ولكن موقفه في هذا الصدد وفي غيره لا يخلو من نسبية تعكس حرجاً يعانيه ضميره بين إغراء المدنية الغربية الصاعدة من جهة، وضغط الرواسب التقليدية التي تمثل عنده خلفية دينية يصعب عليه التحرر من إسارها تحرراً نهائياً[٣]. وهذا الحرج عينه نلمسه في مجال التربية عند الطهطاوي، فقد نادى «بالتربية الأخلاقية الهادفة إلى محو محبة الذات، ثم بالتربية الدينية، ثم بالتربية الدنيوية»[٤] وما كان له أن يطالب بعلمنة التعليم في لحظته الحضارية تلك.

---

(١) **نفسه**، ص ص٤٥-٤٦.

(٢) **نفسه**، ص٤٦.

(٣) **نفسه**، ص٥٣.

(٤) **نفسه**، ص٥٥.

لقد حاول الطهطاوي استجلاب نظام سياسي اقتصادي اجتماعي إلى أرض غريبة عنه فكان عمله موصوماً بالمحدودية إلى حد بعيد. وهي محدودية طبيعية بالنسبة إليه: فالمصطلحات غريبة عنه والمفاهيم لم تكن لها ممهدات بوسعه أن يبنيها عليها. فكان كمن يبني في فراغ فكري[1]. ولهذا جاء كتابه في «مزيج غريب من اللغة السياسية. إنه يستحضر المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي الليبرالي، والآية القرآنية، والجدل الكلامي العتيق، وتاريخ الطرائف والمنتخبات، ورواية الأشعار وصناعتها (...)»[2]. فيبدو الكتاب مرآة تعكس بوضوح تذبذب الفكر العربي الإسلامي في زمانه بين التسليم بحصول التراجع الحضاري أمام الغرب العملاق، والحنين إلى فكرة أن الأمة الإسلامية هي أفضل الأمم وأن الأزمة الحاصلة ليست إلا محنة عابرة، بين إحياء نموذج الدولة الإسلامية في عصرها الذهبي والتقيد به، واحتذاء المثال الأوروبي الذي يقوم على أسس غربية صدمت الوعي العربي الإسلامي إذ لم تسنح له فرصة الارتقاء الطبيعي الذي يؤهله لاستيعابها على حقيقتها أولاً وتبنيها في مرحلة موالية.

إن حكمنا على عمل الطهطاوي لا بد فيه من احترام خصوصية الظرف الحضاري الذي عاش فيه. فقد ظهر كتابه «في وقت كانت فيه معظم أرجاء الإمبراطورية العثمانية تعيش حالة من الانحطاط والفتور العام»[3]. ويكفي رائدي الإصلاح هذين أنهما قد تعاملا مع الآخر

---

(١) **نفسه**، ص٤٤.

(٢) كمال عبد اللطيف، «التمدن والتقدم: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥ـ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٦، ص٨٤.

(٣) محمد جميل منيمنة، **م س**، ص٥٥.

الغربي من دون عقدة نقص، وكانت لهما القدرة ـ ولا سيما خير الدين ـ على التمييز بين ما يصلح لتقدم المجتمع وما لا يصلح له، مراعاة لخطورة الوضع وضرورة العمل على التغيير، ولمتطلبات الحضارة الإسلامية وما يمليه الانتماء إليها من قيود لا يمكن تخطيها.

وإلى جانب تجربتَيْ خير الدين والطهطاوي الإصلاحيتين اللتين يغلب عليهما المنحى السياسي العملي، ظهرت أعمال إصلاحية عديدة مزامنة لهما تقوم بصفة خاصة على محاولة إعادة النظر في قراءة النص القرآني. وهكذا نشأت قراءات تجديدية للقرآن بدأت مع عدد من العلماء الهنود أمثال شاه ولي اللّه الذي يعدّ من أوائل مفكري العصر الحديث الذين أدخلوا معطيات جديدة على العمل التأويلي مثل «إعادة تأويل الآيات ذات المحامل التشريعية»[١]، وسيد أحمد خان (ت١٨٨٩م) الذي أسس اتجاهاً تفسيرياً يقوم «على تأويل النص القرآني تأويلاً مجازياً»[٢]. وجاء بعدهما جمال الدين الأفغاني (ت١٨٩٧م) ذو النزعة المزدوجة الجامعة بين «السلفية الجديدة والبعد الليبرالي»[٣]، ثم جاء تلميذه محمد عبده (ت١٩٠٥م) فحاول أن يتناول القرآن من المنظور الذي أسسه أستاذه، وهو منظور يحاول «تخليص التفسير من الخرافات والتدقيقات اللغوية والأحاديث الموضوعة»[٤] وغيرها مما عدّه مسائل ثانوية تعيق الفكر الإسلامي عن فهم المضامين القرآنية والبحث فيها عن حلول جذرية للأزمة

---

(١) Abdelmajid Charfi, «Les lectures modernes du Coran», *op. cit.*, pp. 3-4.

(٢) *Ibid.*, p. 4.

(٣) *Ibid.*, p. 5.

(٤) *Ibid.*, pp. 5-6.

الحضارية الواقع فيها العالم الإسلامي.

وقد كان للأفغاني وعبده دور مهمّ في تشكيل ملامح الفكر الإصلاحي الحديث ووضع أسس ما يمكن اعتباره مشروعاً نهضوياً متكاملاً. ولهذا أجمع العديد من الدارسين على اعتبار الأفغاني وتلميذه رائدَيْ الفكر الإصلاحي الحديث وعلى عدّهما صورة صادقة لمظاهر النجاح والمحدودية التي حملها الفكر الإسلامي منذ انفتاحه القسري على حداثة أوروبا. بل إن لهذين المفكرين أثراً أعمق من ذلك: فإليهما يرد ما آل إليه الفكر الإصلاحي الحديث مع من جاء بعدهما من مصلحي الأجيال اللاحقة، وخاصة التيار السلفي الذي وضع ركائزه محمد رشيد رضا والتيار الليبرالي الذي كان علي عبد الرازق حامل لوائه.

وعلى هذا الأساس، فإننا نخصص الفصل التالي من هذه الدراسة للنظر في فكر رائدَيْ النهضة الحديثة من حيث أبرز سماته ومدى تأثره بالظروف التي أحاطت بهذين المصلحين طيلة حياتهما، ثم في ما حقَّقاه من تقدم أو تراجع بما جاءا به من مضامين إصلاحية. أما الفصل الثالث، فنجعله للحديث عن التيارين اللذين تولّدا من فكر هذين الرائدين وعملهما الإصلاحي بوجهيه الفكري والسياسي.

الفصل الثاني

انبثاق الحركة الإصلاحية وازدهارها: الأفغاني وعبده:

إن المتصدي بالدرس لما يمكن عدّه "بداية" الحركة الإصلاحية، واجد أن الأمر متعلق بعدد من الأعلام أثّرت فيهم ظروف العصر، مما سبقت إشارتنا إليه في الفصل السابق من عملنا، فانكبوا على حالهم وحال من حولهم يحاولون تغييرها بحيث يستنهضون الغافلين وينبهونهم إلى خطر الاحتلال الغربي المحدق بهم من كل صوب.

ولئن تعددت الأسماء المنخرطة في هذا العمل الإصلاحي، فإن علمين حظيا باهتمام الدارسين أكثر من غيرهما، حتى عدّا رائدَيْ الحركة الإصلاحية، ونعني بهما: **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.** وبالنظر في سيرة الرجلين نقف على خصيصة تسم كل ما قيل عنهما قديماً وحديثاً، من حيث أعمالهما وفكرهما؛ ذلك أن الازدواج يحوطهما. ونعني بالازدواج أنك قد تجد الخبر عن أحدهما ينحو نحواً ما، ثم لا تلبث أن تجد خبراً آخر ينبئك بما هو غير النحو السابق، إن لم نقل ضده. وفيما يلي سنعرض لسيرة الرجلين على

التوالي، مبرزين تلك السمة في ما يتعلق بحياة كل منهما وبفكره الإصلاحي أيضاً.

١ ـ جمال الدين الأفغاني رمز الإصلاح الحديث:
بين إشعاع الريادة وضبابية الصورة:

تجمع الدراسات المهتمة بحركة الإصلاح على أن جمال الدين الأفغاني هو رائد الإصلاح الحديث في الثقافة العربية[١]، مما جلب إليه اهتمام الدول الغربية ذات المطامع التوسعية في بعض البلاد العربية؛ فكتبت عنه بعض الصحف الفرنسية والإنكليزية في زمانه[٢].

فمن هو جمال الدين الأفغاني؟

إن المعروف عن سيرة الأفغاني أنه أفغاني الأصل، سليل عائلة من أشراف بلاد الأفغان. تلقى تعليماً دينياً تقليدياً في بلاده، دعمه ببعض العلوم العصرية في الهند. وما لبث أن انخرط في بعض المعارك السياسية في بلاده، فتحزب لشق وانتصر له، طامعاً في أن يؤول إليه الملك. غير أن الأمور لم تسر كما أراد لها هو وحزبه، فانهزموا واضطره ذلك إلى مغادرة بلاده. ومن ثم بدأ الأفغاني رحلة طويلة طاف فيها ببلاد كثيرة منها فارس والهند والحجاز والآستانة ومصر. وقد كانت مدة إقامته بالقاهرة مرحلة بارزة في حياته من حيث تأثيره في من حوله، وجمعه الفكر إلى الفعل، مما سيكون لنا فيه قول لاحقاً[٣].

---

(١) Ali Merad, article "Islāh", *op. cit.*, p. 127.

(٢) *Ibid.*, p. 128.

(٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في مصر**، م. س، ص ص٦٠ـ٦٢. ونجد هذه الرواية عينها في المقدمة التي مهد بها عبد الباقي سرور لمقالات **العروة**=

غير أن مجموعة أخرى من المؤرخين لحياة الأفغاني ذهبت إلى أنه ليس أفغاني المنبت بل فارسيه. وقد أشار غولدسيهر إلى التناقض بين ما يدعيه الأفغاني نفسه من أنه «سليل الحسين بن علي بن أبي طالب من طريق المحدث الشهير الترمذي (...) [وأنه] ولد في أسعدأباد بالقرب من كونار شرقي مقاطعة كابول بأفغانستان، سنة ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٩م، من عائلة تدين بالحنفية»[١].

ولكن غولدسيهر يقابل بين رواية الأفغاني وما تدعيه نصوص شيعية من أنه ولد في أسدأباد، قرب همذان، ببلاد فارس[٢]. وليس الثابت عند غولدسيهر سوى أن الرجل قد عاش سنيه الأولى في أفغانستان، وأنه قد تلقى دراساته العليا في كابول[٣]. أما سبب إنكار

= **الوثقى** التي نشرها في كتاب واحد، راجع: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، جمع وتحقيق طه عبد الباقي سرور، ط ١، دار العرب، القاهرة ـ مصر، ١٩٥٧، ص٢٦. فيقول إن جمال الدين الأفغاني «نشأ في أفغانستان، ثم سافر إلى الهند فأحدث دوياً وألهب ثورة ثم طوف بإيران فبعث فيها الحياة والحركة، وانتقل إلى العراق والحجاز فترك آثاره وتلاميذه وأفكاره تغلي وتفور (...)».

(١) Goldziher, article "Afghāni", *EI2*, tome 1, p. 427.

وقد طرح محمد الحداد هذه المسألة بعمق في كتابه: **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الإيديولوجي: محاولة في تفكيك نواة أورتودكسية**، ضمن: "الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث"، جامعة ٧ نوفمبر بقرطاج، المعهد العالي للغات بتونس، وحدة البحث في الحضارة العربية الإسلامية، تونس ٢٠٠٤، ص٨١ ثم ص ص٩٢-٩٣.

(٢) Goldziher, *op. cit.*, p. 427.

(٣) *Ibid.*, p. 428.

الأفغاني لأصله الشيعي الفارسي، فإنه ـ حسب الأخبار التي تجعله فارسياً ـ «لكي يفلت من سطوة الفرس»(١).

وحتى هذه المدة التي قضاها الأفغاني في أفغانستان، ليست محل إجماع مؤرخيه، فيرى هوما باكدامان Homa Pakdaman ـ استناداً إلى وثائق عُثر عليها بعد وفاة الأفغاني ـ أن المدة التي قضاها الأفغاني في هذا البلد تحت اسم جمال الدين الإسطنبولي لم تدم ـ في جملتها ـ غير سنتين أي من تشرين الأول/ أكتوبر ١٨٦٦ إلى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٦٨(٢).

وكذا نجد جاك جوميي Jacques Jomier من القائلين بأن الأفغاني من أصل فارسي لا أفغاني، استناداً إلى تلك الوثائق التي عثر عليها بعد موته، وهي دالة على أنه إيراني، بما لا يدع مجالاً للشك في هذا الأمر(٣).

إن اختلاف الآراء حول منشأ الأفغاني ـ وهو قريب العهد منا ـ لمما يوحي بعسر التأكد من المعلومات الحاصلة بشأنه، سواء ما تعلق منها بمواقفه السياسية وحقيقة فكره وغيرهما. ولا غرو أن هذا الانطباع سيتأكد لدينا عند نظرنا في ركن آخر من سيرة الرجل، وهو الركن المتصل بنشاطه السياسي ومواقفه في هذا المضمار: فهذا الملمح من شخصية الأفغاني سيؤكد لنا مدى إشكالية شخصيته السياسية.

---

(١) *Ibid.*, pp. 427-428.

(٢) Homa Pakdaman, «Notes sur le séjour de Djamal Al-Dîn Al-Afghāni en France», *Orient*, nº35, 3ème trimestre (1965), p. 203.

(٣) Jacques Jomier, «La revue "Al-'Orwa al-Wothqa" et l'autorité du Coran», *MIDEO*, vol. 17 (1986), p. 10.

إن البارز في سيرة الأفغاني أن اهتمامه، بل انخراطه في العمل السياسي، قد بدأ في سن مبكرة من حياته. فيرى أحمد أمين أن «من طبعه الانغماس في السياسة، ونمَّى هذا الطبع فيه نشأته في بيت حكم، وانغماسه فيها أيام تنازع السلطة المالكة في الأفغان»[1].

فنرى أن استعداده للعمل السياسي قد ولّدته ظروف نشأته المبكرة، ولعل هذا ما جعله يتميز بضرب من النضج في فكره السياسي: «[فعندما] وقعت بلاده في منازعات سياسية على من يتولى الملك (...) انغمس فيها وتشيع لجانب منها وقام منه مقام الوزير، وانتصر وانهزم، ولمس تدخل الدول، فعلمه ذلك كله السياسة وخصومتها، ودهاءها وألاعيبها»[2].

فكان للرجل برنامج سياسي واضح عندما جاء إلى مصر وبدأ يبث أفكاره في التلاميذ والمستمعين من حوله، وكان برنامجه قائماً خاصة على تسخير الأدب في خدمة الشعب: يطالب بحقوقه، ويدفع الظلم عنه، ويهاجم من اعتدى عليه كائناً من كان، «يبيّن للناس سوء حالهم ومواضع بؤسهم، ويبصّرهم بمن كان سبب فقرهم، ويحرّضهم على أن يخرجوا من الظلمات إلى النور، وألا يخشوا بأس الحاكم، فليست قوته إلا بهم، ولا غناه إلا منهم، وأن يلحوا في طلب حقوقهم المغصوبة، وسعادتهم المسلوبة. فخرج إلى الناس بأدب جديد ينظر إلى الشعب أكثر مما ينظر إلى الحاكم، ويجعل من الأديب مشرفاً على الأمراء، لا سائلاً يمد يده للأغنياء. وهذه نغمة جديدة لم يعرفها المسلمون من عهد الاستبداد (...)»[3]. إن البين

---

(١) أحمد أمين، م س، ص٦٤.

(٢) **نفسه**، ص٦٠.

(٣) **نفسه**، ص ص ٦٧ ـ ٦٨.

من ملخص أحمد أمين لفكر الأفغاني السياسي، أنه صاحب مشروع متكامل الأركان منطلقاً ومنتهى: فيرى الأفغاني أن كل ما يكتبه المصلح لا بد من أن يكون لفائدة الشعب مهضوم الحقوق. ولما كان الشعب هو مقصده الذي يسعى إلى إحياء روح الثورة فيه، كان هذا مقتضياً بالضرورة معاداة الأفغاني للحاكم أولاً، ثم للمتدخل الأجنبي ثانياً. وهذا ما جعل مشروعه الإصلاحي منبوذاً من الجانبين، مما عرّضه للمناهضة التي وصلت به حد نفيه خارج مصر.

وكانت علاقته بالإنكليز متوترة حتى قبل وصوله إلى مصر؛ فبعد شعوره بالخطر المحدق به في أفغانستان، إثر سقوط الأمير محمد أعظم الذي تحزَّب له الأفغاني في صراعه مع أخيه على العرش، ادعى خروجه للحج وانتقل من الحجاز إلى الهند حيث قضى أقل من شهرين كانت فيهما عيون السلطة الإنكليزية منصبة عليه، وما لبثت أن حملته على ترك البلاد. وفعلاً غادر الأفغاني صوب القاهرة، وقد وجد برنامجه الإصلاحي صدى واسعاً بين الأزهريين، وكذا كان شأنه في القسطنطينية حيث كانت شهرته قد سبقته إلى هناك، فرحب به السلطان ومنحه امتيازات مادية وحفاوة كبيرتين. ولكن الأمر ما لبث أن تعكر من حوله، بعد ما رآه بعض من رجال الدين الأتراك من بُعد "عقلاني" منبوذ حينئذ في البلاد الإسلامية. والحق أن تلك السِمة ("العقلانية") في فكر الأفغاني تحتاج إلى الكثير من النظر الدقيق: فقد بلغ الأمر لدى بعض الدارسين إلى اعتبار ذلك البعد ضرباً من الإلحاد. وهي مسألة لنا إليها عودة لاحقاً. والمهم في سيرة الرجل أنه ترك تركيا بعد تعكر صلته برجال الدين والسلطة فيها، ليعود إلى مصر التي قضى فيها

مدة طويلة نسبياً، سمحت له بوضع أسس برنامجه الإصلاحي[١].

لقد ألح الكثير من الدارسين على العداء العميق الذي كان الأفغاني يكنه للإنكليز؛ «ذلك أنه أيقن منذ عهد مبكر وعن تجربة أن هؤلاء القوم يكنُّون للمسلمين عداءً شديداً فهم حريصون كل الحرص على التنكيل بالممالك الإسلامية وعلى التهامها الواحدة بعد الأخرى، وهم لا يترددون أمام أية وسيلة من الوسائل، ولا يحترمون أي مبدأ من المبادئ إذا أرادوا تحقيق مآربهم، وأكثر ما يعتمدون في ذلك على اصطناع اللين والخداع والمخاتلة حتى يظفروا لأنفسهم أو لقوم سواهم بجزء من أراضي المسلمين (...) وكأنها تبتغي السعادة في تذليلهم ومحو ما يكون من ملكهم، وكمال بهجتها أن تراهم أذلاء لا يملكون من أمرهم شيئاً»[٢].

إن لنا ملاحظة تتعلق بشدة تحامل الأفغاني على الإنكليز؛ ذلك أن هذه السلطة ليست هي القوة الوحيدة التي مثَّلت خطراً على البلاد الإسلامية، بل كانت مثلها السلطة الفرنسية والسلطة الإيطالية. ولنا في ما حصل في بلاد المغرب العربي خير ما يبرز ذلك. فإذا كان عداء الأفغاني للقوى المحدقة بسيادة الدول الإسلامية منحصراً في السلطة الإنكليزية، أفليس هذا علامة على محدودية أو حتى قصور في برنامجه الإصلاحي؟ بمعنى أن الفرد المغربي لا يمكنه أن يجد في فكر الأفغاني صدى لما يعانيه هو من احتلال فرنسا أو إيطاليا. بل أكثر من هذا: فسنرى لاحقاً أن الأفغاني ـ عند نفيه خارج مصر ـ

(١) راجع في كل هذا: Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

(٢) طه عبد الباقي سرور، في مقدمته لكتاب **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى** لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، م س، ص ص٢٦ـ٢٧.

سافر إلى فرنسا حيث أسس "جمعية العروة الوثقى" وكان موقفه من السلطة الفرنسية إجمالاً أقرب إلى المحاباة. فهل يمكن في ضوء هذا أن يُعَد مشروع الأفغاني الإصلاحي معبّراً عن هواجس كل البلاد الإسلامية التي يدَّعي الرجل انشغاله بها وخاصة بشعوبها مهيضة الجناح؟ وهل لنا أن نساير أحمد أمين في وصفه لمشروع الأفغاني الإصلاحي بأنه «إنهاض الدول الإسلامية من ضعفها، وتبصرة شعوبها بحقوقها، ورفع نير الأجنبي عنها، وتحديد مركز الحاكم والمحكوم فيها، وربط هذه الدول كلها برباط واحد مع الخلافة في الآستانة»؟[١]

وإضافة إلى جمع مشروع الأفغاني بين ظاهر الإطلاق وباطن المحدودية المحلية، فإن شخصه إشكالي لأن بعض الصراعات التي خاضها كان الدافع إليها جماعياً أي في خدمة المسلمين عامة، وبعضها الآخر لا يتعدى صراعه الشخصي مع بعض قادة الدول الإسلامية. فمن صراعاته التي خاضها من أجل الشعوب الإسلامية مهضومة الحقوق، انخراطه في مصر في حركة ثورية كانت له اليد الطولى فيها، وهي الأحداث التي أدت إلى ثورة عرابي، وانتهت باحتلال الإنكليز لمصر ونفيه هو وعبده وثلة من تلاميذه الآخرين خارج مصر[٢].

أما الصراعات الشخصية التي خاضها الأفغاني، فنذكر منها خصومته مع شاه إيران التي دامت طويلاً. وخلاصتها أن الشاه قد أكرم وفادة الأفغاني وأحلّه منه محلاً كريماً. ولكن الوشاة أوقعوا

---

(١) أحمد أمين، م س، ص ص٢٩١_٢٩٢.

(٢) Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

بينهما بنسبة أقوال تسيء للشاه إلى الأفغاني، فما كان منه إلا أن نفاه عن بلاده بطريقة مهينة. ومنذ ذلك الحين انبرى الأفغاني يقود الحملات ضد الشاه من خارج إيران وخاصة من روسيا التي أمكن له فيها نشر الكثير من أفكاره الإصلاحية الثورية[١]، فكان يوفق حيناً ويفشل آخر[٢].

فنرى أن الأفغاني لم يكن من أولئك المصلحين المنصرفين انصرافاً كلياً إلى أحوال الشعوب المظلومة، بل كان للشأن الشخصي عنده محل مهمّ. ولعل هذا يُفسِّر الموقف السائد من فكره ومن عمله السياسي عامة: فليس الرجل بواهب كل حياته لغيره، ليس له في ما يفعل وفي ما يقول أي مأرب شخصي.

وعلى أية حال، فسواء أتعلق الأمر بمواقف الأفغاني التي يهب بها جهوده لغيره، أم بمشاغله ومعاركه الشخصية، فالدارسون يجمعون على ما يتميز به الرجل من قوة تأثير في من حوله. وأكثر ما تظهر هذه السمة عنده، في ما أثر عنه من مواقف وأفكار تتعلق بالمرحلة المصرية من حياته.

يذهب أحمد أمين إلى أن دور الأفغاني في مصر بلغ من الأهمية بحيث يمكن اعتبار كل الأحداث التي مثَّلت رد فعل الشعب على سياسة حاكمه، هي نتيجة لما بثه الأفغاني في عقول مستمعيه ونفوسهم، فكان الأفغاني حسب أمين «يدفن في الأرض بذوراً تتهيأ

---

(١) انظر في هذا الصدد: نوفل نيوف، «جمال الدين الأفغاني في روسيا (١٨٨٧ـ١٨٨٩): رسالته إلى القيصر الروسي ألكسندر الثالث»، على موقع رابطة العقلانيين العرب: www.alawan.org بتاريخ ٠٣/ ٠٥/ ٢٠٠٨.

(٢) Goldziher, *op. cit.*, p. 429.

في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الازدهار، فما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها (...)»[1]. وكانت للأفغاني طريقة عمِلَ بها لكي يغزو عقول الناس ويغيِّر موقفهم من حاكمهم ومن وضعهم عامة؛ ذلك أنه «كون جماعة من الكهول والشبان حبب إليهم الكتابة ورسم لهم خطتها، وأوحى إليهم بالمعاني الجديدة التي يكتبونها، وشجعهم على إنشاء الجرائد يكتب فيها ويستكتب منهم من توسم فيه المقدرة»[2]. فنرى أن أسلوب الأفغاني الإصلاحي هو أسلوب ينطلق من قاعدة هرم المجتمع، يخاطبها بأكثر السبل نفاذاً أي الصحافة. ونرى قوة تأثيره في المصريين من حيث حدد طريقة التواصل معهم، ومضمون الخطاب الذي يقصدهم به. ولهذا صوَّر أمين تأثير الأفغاني في مصر بعد رواج أفكاره قائلاً: «فكان الأمر أن البلاد أصبحت مستودع "بنزين" وجمال الدين "عود ثقاب"، فلما أشعله اشتعلت البلاد»[3]: وكانت ثورة عرابي الخائبة هي آية ذاك "الاشتعال" الذي تحدث عنه أمين؛ وبقيام تلك الثورة بدأ الاحتلال الإنكليزي لمصر وأطرد منها الأفغاني ورفاقه.

وكان من أهم ما أحدثه الأفغاني في مصر، أن ولَّد في نفوس أفراد الشعب شعوراً بالانتماء الوطني يناهض التدخل الأجنبي في شؤون الوطن. غير أن حركة الأفغاني ما كان ليُكتب لها النجاح نظراً

---

(١) أحمد أمين، **م س**، ص٦٢.

(٢) **نفسه**، ص٦٩.

(٣) **نفسه**، ص٧٠. وهذا ما جعل محمد الحداد يصنف عمله الإصلاحي ضمن ما سماه بـ "الاجتهاد النضالي"، انظر: محمد الحداد، **البركان الهائل في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، م. س، ص ص ٦١-٦٢.

إلى أنها حركة قاصرة في جوهرها عن استيعاب كل أبعاد القضية الوطنية: فمن أوجه ذاك القصور عدم قدرة هذه الحركة على حل مشكلة الديون المتراكمة على ميزانية الدولة، والتي كانت ذريعة من الذرائع الأساسية التي وظفتها إنجلترا للتدخل في شؤون البلاد[١]. فنرى أن الأفكار التي كان الأفغاني يبثها تدور على «تنبيه المحكومين إلى حقوقهم (...) فاتجه الناس إلى نقد أصحاب السلطان، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق في التصرف في شؤون الرعية [استنادا إلى] المبدأ الوطني (...)»[٢].

أما ذاك "المبدأ الوطني" الذي حاول الأفغاني تأسيسه، فيتمثل في «الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي ترمي إلى اتحاد جميع الشعوب التي تعيش في كنف الإسلام، لكي يتيسر لها التخلص من سيطرة الأجنبي»[٣]. ونحسب أن هذه النقطة تتطلب منا ملاحظتين: تتمثل **الأولى** في أن تصور الأفغاني أن صلاح المسلمين المتراجعين حضارياً لا يكون إلا بتأسيس ضرب من الرابطة الإسلامية الجامعة لهم، يقتضي أن الرجل كان يؤمن بنجاح دعوته في الأقطار الإسلامية جميعاً، مما يعكس لديه وعياً بقدرته على التأثير في شعوب عديدة تعيش على مدى مساحات جغرافية ممتدة. ولعل "جمعية العروة الوثقى" ومجلتها ما جاءتا إلا في سياق هذا المشروع الضخم. وهذا ما يقودنا إلى **ثانية** الملاحظتين: فيبدو هذا المشروع الإصلاحي - على ضخامته - غير منسجم وظروف العصر الذي عاش فيه الأفغاني.

---

(١) انظر مثلاً: Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

(٢) طه عبد الباقي سرور، في كتاب **العروة الوثقى**...، م س، ص٢٨.

(٣) **نفسه**، ص٢٩.

ونعني بهذا أن تأسيس رابطة إسلامية تُرد إلى شكل من أشكال الخلافة الإسلامية لا يتماشى ومتطلبات المدنية التي كانت أوروبا تغزو بها بقايا الإمبراطورية العثمانية. فيبدو من مشروع الأفغاني أنه يعتبر الدين هو الشرط الوحيد الكفيل بإرجاع مجد الدول الإسلامية ومنحها القدرة على مواجهة الخصم الغربي. والحال أن الغرب كان قد تسلَّح بمبادئه العقلانية التي بنيت عليها مبادئ الحداثة والمدنية: فأي أمل للدول الإسلامية في اللحاق بالركب الحضاري إن احتمت بالإسلام عقيدة وبقيت على هامش تاريخها؟

إن ما يبدو من شخصية جمال الدين الأفغاني أنها شخصية ذات سطوة على النفوس المهزومة الشاعرة بالتقهقر الحضاري وبالجفوة تجاه الحاكم وبالخوف من الآخر الغربي. وقد نجح الأفغاني في الانسلاخ من انتمائه الوطني الضيق (حتى جهل الناس منشأه الحقيقي!) ليطلب ضرباً من الانتماء كان قد تراجع بتراجع الإمبراطورية العثمانية وضعف سلطة الباب العالي في المستعمرات العثمانية القديمة. ولم يجد الأفغاني غير مسلكين حاول بهما إصلاح الوضع الحضاري المتدهور: حمل الناس على صد المستعمر الأجنبي وتقوية الرابطة الإسلامية. فكان برنامجه الإصلاحي قاصراً في كل من هذين المسلكين: فقد قام **أولاً** يناهض المستعمر الإنكليزي وهذا أمر لا يشمل كل الشعوب الإسلامية التي تعاني من سيطرة قوى إمبريالية غربية غير القوة الإنكليزية، وانبرى - **ثانياً** - يدعو إلى تقوية الرابطة الإسلامية التي أخذ منها الضعف والتراجع كل مأخذ؛ ولم تكن الشعوب لتخرج من محنتها الحضارية بمجرد الالتفاف حول الانتماء العقدي: فلم يعد عصر الأفغاني عصر الجامعة الدينية بل صار عصر

الفردانية التي تؤكد على دور الإنسان وأهميته في الكون، لا الالتفاف حول فكرة الألوهية والذوبان في الذات الجماعية الإسلامية. .. كانت تلك على كل حال هي المبادئ الإنسانوية التي دفعت أوروبا إلى صدارة العالم حينها، وهي مبادئ لم يحاول المشروع الأفغاني مناقشتها، بل لعله لم يعها أصلاً.

وقد دلَّ كتاب الأفغاني الذي جعله في **الرد على الدهريين** على طبيعة فكره التقليدي في جوهره؛ فعنوان الكتاب الكامل يكفي لبيان هذا وهو: «رسالة في إبطال مذهب الدهريين، وبيان مفاسدهم، وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد للعمران»: فمِن أغراض هذا الكتاب إبطال الأفغاني ما جاء به داروين من نظرية النشوء والارتقاء، ونفيه صحة الأفكار الفلسفية التي تنفي مبدأ الألوهية وتعتبر أن الإنسان هو مركز الكون ومحوره الأساسي(١).

إن هاجس الوحدة بين المسلمين كان يلح على فكر الأفغاني إلحاحاً شديداً: فقد بان له أن ذاك هو المسلك الوحيد الكفيل بإرجاع المجد الضائع وبالتسلح ضد الهيمنة الغربية المحدقة بالشعوب الإسلامية. وفي السياق عينه حرص الأفغاني على نفي الفرق بين أهل السنة والشيعة: فالمهم عنده أن الكل مسلم(٢)...

إن للدين أهمية كبرى في فكر الأفغاني: فهو عنده الضامن الوحيد لاستقرار المجتمع وقوة الشعوب، في حين أن الفكر المادي الملحد هو سبب التراجع والفساد(٣). ولكن أكان الأفغاني غافلاً

---

(١) أحمد أمين، **م س**، ص ص٧٦-٧٧.

(٢) **نفسه**، ص ص١١٢-١١٣.

(٣) Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

عن كون هذه الأفكار "الملحدة" التي ينبذها ويدعو إلى استبدالها برابطة دينية إسلامية متينة، هي نفسها التي قامت عليها نهضة أوروبا المهيمنة على العالم والمحدقة بمطامعها الاستعمارية بالبلاد الإسلامية؟ لعل الإجابة تكون بالنفي أسلم. وذلك أننا سنعرض إلى ازدواج في فكر الأفغاني يبيِّن أن ما يدعو إليه من تعصب للرابطة الإسلامية لعله ليس سوى وسيلة لشد همم المسلمين من حوله، لا أكثر.

إن الرابطة الإسلامية التي كان الأفغاني يدعو إليها هي مشكلة في جوهرها: فقد بيَّن بعض الدارسين أن إعلاء شأن الرابطة الإسلامية لا يعني عند الأفغاني أن ترتفع الحدود الوطنية؛ بل هدفه أن يستقل كل بلد إسلامي بذاته مع انتماء الكل إلى هيكل إسلامي كبير. ورأى في ذلك درعاً تحتمي وراءها الشعوب الإسلامية لسد الثغرات التي يمكن للمطامع الغربية أن تتسرب إليها منها[1]. ولكن البيِّن من مشروع الأفغاني أنه يرنو إلى إحياء بقايا الإمبراطورية العثمانية حتى في أسلوب تسييرها للإيالات التابعة لها: فكل إيالة هي بلد في ذاته، ولكنها من ناحية أعم جزء من أجزاء الخلافة المترامية الأطراف. فنرى أن هذا المشروع قد تمسك بالشأن العقدي وعدّه سبب التراجع واعتمد عليه ليكون سبباً للنهوض. ونراه يحصر ما سماه "المسألة الشرقية" في أنها «عراك بين الغربي والشرقي ـ وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين. فالغربي تدرع بالنصرانية ـ والشرقي بالإسلامية. وأهل الديانتين كالآلة الصماء بأيدي محركيها. فالقائمون بالنصرانية يسخرون الدين لأجل الدنيا ويحسنون أمر دنياهم

(١) طه عبد الباقي سرور، م س، ص٢٩.

وما تتطلبه مظاهر الحياة. والعاملون بالإسلامية يسخرون الدنيا لأجل الدين وإذا هم لم يعملوا بأحكامه يخسرون الدين والدنيا معاً»[1].

إن هذا التصور الذي يقدمه الأفغاني لصراع الشرق والغرب، أقل ما قد يقال فيه أنه تصور سطحي لا يعي حقيقة الظرف الحضاري الماثل أمامه، وهو ظرف صار تقدم الغرب فيه على الشرق أمراً حاصلاً؛ وهو تقدم كان بكسر حدود الدين لا بالتمسك برابطته. فكأننا بمشروع الأفغاني يسير في اتجاه معاكس تماماً لاتجاه التقدم الغربي، مما جعله يحمل في ذاته أسباب فشله. ففي حين كانت أوروبا تأخذ المسافة النقدية الكافية من الدين، وتعلي شأن العقل البشري، ها هو الأفغاني يرفض الفكر الحر العقلاني ويرى في الدين سبب "السعادة" الوحيد، يقول: «فلم تبق ريبة أن الدين هو السبب الفرد لسعادة الإنسان. فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق، ولم يخالطه شيء من أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه، فلا ريب أنه سيكون سبباً في السعادة التامة والنعيم الكامل، ويذهب بمعتقديه في جواد الكمال الصوري والمعنوي، ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني؛ ويرفع أعلام المدنية لطلابها، بل يفيض على المتمدنين من ديم الكمال العقلي والنفسي ما يظفرهم بسعادة الدارين»[2].

يبدو الأفغاني بتصوره هذا في قطيعة تامة مع اللحظة التاريخية

---

(١) جمال الدين الأفغاني، **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ط١، دار الحقيقة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠، ص٢٠٩.

(٢) الأفغاني، **الرد على الدهريين**، تح. محمود أبو رية، دار الكرنك، القاهرة ـ مصر، دت، ص١٠٥.

التي يعيشها، ويبدو نظره في تقدم الغرب نظراً خارجياً خالياً من التفهم الحقيقي. فما الفرق بين كلامه هذا وكلام أي من علماء المسلمين في القرون الوسطى أو حتى في العصر القديم؟ فالإسلام عنده شامل لكل أسباب التحضر وليس تقدم الغرب على الشرق في الدين بل في أمور مادية سمحت بتفوق سياسي[1]. والعجيب عند الأفغاني أنه رغم إقراره بتقدم الغرب في التكنولوجيا والصناعات وغيرها من الأمور المادية فهو يصر على أن نهضة الشرق لا تكون إلا بالعودة إلى الإسلام!

وفي ضوء هذا التصور لأسباب النهضة، يعدّ مفهوم الدين بوصفه رابطة تجمع الشعوب الإسلامية خلفيةً شاملة لمفهوم الدولة ذاته. وهكذا، يمكن اختصار المشروع الإصلاحي الذي جاء به الأفغاني في ركن أساسي جامع مانع، هو شرط العودة إلى الإسلام الأول الصحيح، بما يقوم عليه من مبادئ النصيحة والشورى[2]...

إن خصائص فكر الأفغاني في ما دل عليه برنامجه الإصلاحي، تبدو سليلة تكوين تقليدي ولَّد لديه فكراً تقليدياً. فبرنامجه الإصلاحي يولي الإسلام مكانة مركزية في الهدف النهضوي. فيبدو كما لو أن فكره متمحض للسلفية بما هي دعوة إلى الاقتداء بـ"السلف الصالح" أي بأوائل المسلمين الذين صنعوا (أو على الأقل عايشوا) أحسن عهود الحضارة الإسلامية الغابرة[3]. غير أن في بعض ما أثر من سيرة

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, p. 100.

(٢) *Ibid.*, p. 98.

(٣) Ali Merad, article "Islāh", *op. cit.*, pp. 154-155.

الأفغاني بل وفي بعض مؤلفاته ما يدعو إلى عدم التسليم المطلق بما أوحت لنا به مواقفه الجانحة نحو التقليد. وإنما نقصد بهذا مسألة مهمّة في حياته تتعلق بانخراطه في الحركة الماسونية ودفعه المحيطين به في مصر إلى الانضمام إليها. وليس الأفغاني مجرد منخرط في الحركة، بل هو رأس من رؤوسها: فقد اختص بخلية الماسونية في مصر بعد انفصاله عن الجمعية الأم، وامتد نفوذه بفضل أتباعه في هذه الخلية إلى هياكل الدولة ووزاراتها، مما قوّى تأثيره في المحيطين به من أهل مصر، وعلى رأسهم محمد عبده وغيره من الأعلام الذي سنهتم بهم لاحقاً. لقد صار عمل الأفغاني بفضل تشعب نفوذه بالمحفل الماسوني أقرب إلى هيكل تنظيمي قائم بذاته: فها هو أحمد أمين يصف اتساع نفوذه بعد استقلاله بخليته الماسونية قائلاً: «(...) وأخيراً استقال من هذا المحفل، وأنشأ محفلاً آخر تابعاً للشرق الفرنسي؛ وسرعان ما بلغ أعضاؤه أكثر من ثلاثمائة عضو من نخبة المفكرين والناهضين المصريين، وكان في هذا المحفل مطلق الحرية، نظم شُعبه للأعمال المختلفة؛ فشُعبة للحاقانية، وأخرى للمالية، وثالثة للأشغال، ورابعة للجهادية، وهكذا لكل وزارة ومصلحة شعبة، تدرس كل شعبة شؤون وزارتها أو مصلحتها، وتعرف ما يقع من الظلم ووجوه الإصلاح فيها؛ ثم كل شعبة تتصل بالوزير المختص وتبلغه رغباتها في أسلوب حازم صريح. فكان لذلك هزة في الأندية والمجتمعات»[1].

إن نشاط الأفغاني الماسوني يدل على أن برنامجه الإصلاحي ليس مقتصراً على التنظير وحسب، بل هو يجمع الفعل إلى الفكر.

(١) أحمد أمين، م س، ص٧٤.

غير أن المسافة بين فكره وفعله تبدو بعيدة: فأين الكلام عن مجد الرابطة الإسلامية وقدرتها على حل الأزمة الشرقية، من هذا النشاط السياسي العملي الصرف؟ إنه مظهر آخر من مظاهر ازدواج شخصية الأفغاني ومشروعه الإصلاحي. وقد أدّى تطور نشاط الأفغاني وأتباعه من نشطاء الماسونية إلى حلول غضب الخديو عليهم، مما آل إلى طرده من مصر ليكون ذلك آخر عهده بها[١].

ونجد مسألة الدين تلح علينا ونحن نهتم بالأفغاني المصلح نظرياً وعلمياً: فإلى أي حد يبدو البعد الديني المُدعى أساس الإصلاح عنده، مركزياً في برنامجه الإصلاحي؟ فلئن «كان مثله الأعلى (. . .) حكومة إسلامية واحدة تأتم بالإسلام وتعاليمه»[٢]، ولئن كان هدفه ماثلاً في غرضين: «بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه مما تراكم عليها، واستعادة عزته ومكانته»[٣] أولاً، وثانياً «مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها»[٤]، فإن لشخصية الأفغاني وجهاً آخر أقرب إلى العقلانية والعملية منه إلى الخطاب الوعظي التقليدي. وقد أشار غولدسيهر إلى هذه المسألة فلاحظ أنه «رغم معارف الأفغاني في علم الكلام والفلسفة الإسلاميين، فقليلاً ما كتب في هذين المضمارين»[٥]. وبالفعل، فإن

(١) **نفسه**، ص٧٦. وكذلك Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

(٢) أحمد أمين، **م س**، ص٨٤.

(٣) **نفسه**، ص١٠٦.

(٤) **نفسه**، ص ن.

(٥) Goldziher, *op. cit.*, pp. 429-430.

برنامجه الإصلاحي يبدو أحياناً قائماً على بعد عقلاني لا مجال فيه للعاطفة الدينية، كأن ينادي بأن إرادة الشعب هي الضامنة الوحيدة للرقي والنهضة[1]؛ أو أن يعتبر التمدن شرط النهضة الوحيدُ، مع ما في التمدن من اقتداء بالغرب لا محالة، يقوم على الإقبال على العلوم بكل ضروبها. وليس في ذلك حسب الفهم الإصلاحي أي تناقض بين الدين والعلم: فالدين عقلاني أصلاً، والنهضة تشترط نبذ التقليد لكي تتحقق[2].

ولا شك في أن هذا الجمع بين السلفية والعقلانية في برنامج الأفغاني الإصلاحي هو الذي فتح مجالاً أمام الدارسين لمناقشة مسألة في غاية الدقة والحساسية، ألا وهي مسألة ما إذا كان الرجل مؤمناً أم ملحداً!

ومن الدارسين المتحمسين لفكرة أن يكون الأفغاني ملحداً، إيلي خدوري Elie Kedourie. فلقد استند هذا الباحث إلى عدد من النصوص منها مراسلات بين الأفغاني وعبده ومنها بعض المؤلفات الأخرى، ليبيِّن أن الأرجح أن يكون الأفغاني غير مؤمن أصلاً[3]، كما ينفي عنه صورة الصوفي الزاهد المنصرف عن متع الدنيا بشتى أنواعها[4].

وفي المقابل، نجد من الدارسين من يتمسك باعتبار أن الأفغاني، على عكس ما يبدو من بعض نصوصه وتصرفه، متمسك

---

(١) طه عبد الباقي سرور، م س، ص٣٠.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme musulman (...)», *op. cit.*, pp. 101-102.

(٣) Elie Kedourie, «The Elusive Jamîl al-dîn al-Afghâni, A Comment», *Muslim World*, vol. LIX, nº 3-4, July-October 1969, pp. 312-313.

(٤) *Ibid.*, pp. 310-311.

بعقيدته الإسلامية. ومن هؤلاء مثلاً جاك جوميي[١].

وعلى أية حال، وبغض النظر عن محاولة البت في هذه المسألة، فما يعنينا ونحن نحاول رصد أسباب قصور الحركة الإصلاحية الحديثة، أن شخصية الأفغاني قد شغلت الدارسين بأوجه الازدواج فيها؛ ويبدو لنا هذا الأمر محيِّراً فعلاً، إذ وصل حد الإيحاء بالسلفية الضاربة في التمسك بالتقليد الديني من نحو، والإيحاء بالإلحاد الديني أصلاً من نحو آخر. وحسبنا دليلاً على أهمية هذه المسألة ووجاهة طرحها، عدم قدرة أحمد أمين نفسه على السكوت عنها، فذكرها رغم انتصاره للموقف المعتبر أن الأفغاني إنما هو مؤمن لا ملحد[٢].

وفي تقديرنا أن تلك المناظرة الشهيرة بين الأفغاني والمستشرق رينان Renan قد جرى اعتبارها منذ بداية تبادل الآراء بين الرجلين وفق هذا المنظور المزدوج عينه: فرأى فيها من اعتبر الأفغاني متمسكاً بالشرط الديني منافحة منه عن الإسلام والمسلمين ضد المد المسيحي الغربي؛ ورأى أصحاب الموقف الثاني القائل بالإلحاد أن في كلام الأفغاني في تلك المناظرة ما يوحي ببعض التساهل الديني الباعث على الريبة. فمن أصحاب الموقف الأول يمكن أن نذكر أحمد أمين الذي وصف تلك المناظرة بـ"المعركة"[٣]. أما أصحاب الموقف الثاني، فهم بعض الدارسين الذين لم يروا في تلك المناظرة

(١) Jacques Jomier, «Le revue...», *op. cit.*, pp. 28-29.

(٢) أحمد أمين، **م س**، ص ص١٠٩-١١٠.

(٣) **نفسه**، ص ص٨٦ ـ ٩٣. ويمكن أن نضم إلى هذا الموقف كلام غولدسيهر في مقاله عن "الأفغاني": Goldziher, *op. cit.*, p. 428.

مناظرة أصلاً، بل محاورة تبادلها الرجلان على أعمدة الصحف، فيها من وجوه الاتفاق أكثر مما فيها من وجوه الافتراق. فمن هؤلاء نذكر طه عبد الباقي سرور الذي نقل كلاماً ينسبه إلى رينان قائلاً عن الأفغاني: «كنتُ أتحدث إليه فكان يخيل إلي من حرية فكره ونبالة طبعه وإخلاص قلبه أنني أرى وجهاً لوجه أحد معارفي القدماء، وأني أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو أحداً من أولئك الأحرار العظام الذين مثّلوا خلال خمسة قرون تقاليد الفكر الإنساني»[1]. إن هذا الكلام الغالب عليه المديح لا يمكن أن يكون صدر عن رينان لو لم يكن الأفغاني متفقاً معه في أسلوب تفكيره وفي تحرره العقدي الفكري عامة. ونرى جوميي لا يفارق هذا الموقف، مضيفاً أنه لا بد من التمييز بين البعدين السياسي والديني في الفكر الإصلاحي عامة[2]. فنراه بهذا يؤكد على ذاك الازدواج الذي سبقت إشارتنا إليه في أكثر من ملمح من ملامح شخصية الأفغاني فكراً وعملاً وسيرة.

إن الثابت بهذا الشأن أن شخصية الأفغاني هي شخصية معقّدة في ازدواجها، مستعصية على دارسها إن هو حاول ضمها إلى خانة محدّدة بعينها. بل لقد وصل الأمر بخدوري أن رأى ازدواج الأفغاني يصل حداً يبعث على الحيرة: فقد قال هذا الدارس إن ما يكتبه الأفغاني في الصحافة الفرنسية لا يتناسب وما يكتبه بالعربية لقارئه العربي[3]! ولنا عودة إلى الشأن الصحفي في سيرة الأفغاني، عند حديثنا عن مجلة **العروة الوثقى** بعد أن نعرض لسيرة محمد عبده

(١) طه عبد الباقي سرور، م س، ص٣٦.

(٢) Jacques Jomier, «La revue "Al-'Orwa al-Wothqa" et l'autorité du Coran», *op. cit.*, pp. 11-12.

(٣) Elie Kedourie, «The Elusive Jamal...», *op. cit.*, p. 310.

وفكره الإصلاحي. والمهم عندنا هو عدم اتفاق الدارسين على موقف بعينه من فكر الأفغاني الإصلاحي؛ والحق أن فكره في ضوء محاوراته مع رينان (ولا نقول مناظرته له لأن الأمر في نظرنا لم يرْقَ إلى حد المناظرة) يبدو مرناً متفتحاً لا مجال فيه للتعصب الذي نجده عنده في رسالة **الرد على الدهريين** أو بعض نصوص **العروة الوثقى**، مما سنتناوله بالدرس لاحقاً. فيبدو هو ورينان متفقين إجمالاً ولا يكادان يختلفان إلا في بعض المسائل الجزئية التي أهمها في نظرنا إلحاح الأفغاني على ضرورة الفصل بين الإسلام عقيدةً مجردةً من حال المؤمنين به، وحال المسلمين في هذا العصر أو في غيره. وما كُنا لنجد الرجلين يتبادلان عبارات الإطراء لو كانت محاورتهما بالحدّة التي ذهب بعض الدارسين إلى الإلحاح عليها[1]. فيبدو أن الأمر قد ضخّمته بعض الأقلام التقليدية التي حرصت على استغلال صورة الأفغاني وشهرته الضاربة في الأقطار الإسلامية في ذلك الزمن، فجعلته كالفارس المتصدي للمنافحة عن الإسلام ضد خطر غربي يمثّل الرمز الاستعماري، أي "الآخر" بوصفه العدو الحضاري المخيف. ونحسب جهل أغلب القراء العرب بالفرنسية قد ساعد أولئك الموظِّفين لهذه المحاورة في إسباغ الصورة التي يريدون عليها، وتوجيهها الناحيةَ التي يرغبون.

(١) انظر محمد الحداد في: www.alawan.org، ضمن سلسلة مقالات صدرت له على هذا الموقع بالتواريخ التالية: ١٦/ ٠٥/ ٢٠٠٧ و١٨/ ٠٥/ ٢٠٠٧ و٢٢/ ٠٥/ ٢٠٠٧. كما تناول الحداد هذه المسألة بالتفصيل في كتابه الموسوم بـ **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا)**، م س، ص ص ٩١-٩٢. وانظر له أيضاً: **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص ص ١٨٣-١٨٧.

وعلى أية حال، فقد بيّنا أوجه الازدواج في شخص الأفغاني من حيث سيرته ومواقفه وفكره الإصلاحي ومواقف الدارسين بشأنه. وفي تقديرنا أن هذا كله دليل قصور يمس التصور الحاصل عن هذا الرجل: إذ كيف لأفكاره مهما كان الرافد الذي تصب فيه: إسلاموياً سلفياً أو عقلانياً، أن تفعل فعلها في الناس وفي الأجيال في زمنه وبعده، إن كانت صورته ذاتها غير موحدة الملمح، وإن كان مضمون فكره غير واضح تماماً؟ ولعلّ الأسوأ أن يكون للأفغاني فعلاً أكثر من صوت وأكثر من سبيل يدعو إليها للإصلاح. فقد يكون ذلك مما لقنته إياه ضربات السياسة التي اكتوى بنارها مبكراً.

والعجيب في أمر حركة الإصلاح الحديثة، أن الازدواج والضبابية فيها يتجاوزان شخصية الأفغاني، رائد الإصلاح الحديث الأول، ليشملا شخصية تلميذه ورفيقه محمد عبده، بل ليصلا حتى إلى طبيعة الصلة بين الرجلين.

٢ ـ عبده خلف الأفغاني:
وثبة نحو النهوض أم خطوة إلى الوراء؟

إن الصلة الرابطة بين محمد عبده وأستاذه جمال الدين الأفغاني هي من القوة في التأثير فيه شخصاً وفكراً، بحيث يُمكن للدارس النظر في سيرته وفي فكره الإصلاحي وفق ثلاث مراحل نصطلح على **الأولى** بأنها في ما قبل اللقاء بأستاذه والالتحام به، وعلى **الثانية** بطور العمل المشترك بينهما، وعلى **الثالثة** بما هو لاحق لعملهما المشترك، أي ما آلت إليه شخصية عبده وفكره الإصلاحي بعد انفصاله نهائياً عن الأفغاني[1].

(١) ويقدم محمد الحداد تقسيماً آخر لحياة عبده إلى مرحلتين تفصل بينهما سنة =

لقد اجتمعت ظروف هيأت عبده في طور مبكر من حياته العلمية لنزعة من التصوف كان فيها لبقايا الحركة السنوسية في مصر أثر في فكره وفي روحه. فيقول أحمد أمين عن هذه النشأة وظروفها: إن عبده كانت عنده «عقدة نفسية كوَّنها شرح الكفراوي على الأجرومية، فاعتقد أنه لا يفهم ولن يفهم، فما فائدة الاستمرار؟ وحلّ الشيخ درويش [وهو أحد أقاربه] هذه العقدة بأن أعطاه كتاباً سهلاً في المواعظ والأخلاق. وجعله يقرأ، وأخذ الشيخ يشرح فإذا الطالب يفهم، وهذه العقدة تحل، ويعتقد محمد عبده أن في الإمكان أن يفهم (...) وكان الشيخ درويش متأثراً بتعاليم السنوسية التي تتفق مع الوهابية في الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام الأول في بساطته الأولى وتنقيته من البدع، وذلك على إثر رحلته إلى طرابلس الغرب واجتماعه بأتباع السنوسي هناك»[1].

فنرى أن عبده كان يشعر بالقلق الفكري إزاء دروس الأزهر وطبيعة تقديمها للطلاب في سن مبكرة؛ وإن عدم ارتياحه للتعليم الأزهري هو الذي سيمهِّد لهاجسه الإصلاحي الذي سيطغى على فكره في آخر طور من مسيرته الإصلاحية، كما سنبيِّن ذلك لاحقاً. وعلى أية حال، فيبدو أن أبرز ما يسم هذا الطور المبكر من حياته الفكرية هو توصله إلى حلّ أزمته الروحية إزاء دروسه الأزهرية على

= ١٨٨٥ أي «تاريخ عودته إلى بيروت بعد توقف العروة الوثقى». انظر: محمد الحداد، **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الإيديولوجي: محاولة في تفكيك نواة أورتودكسية**، م س، ص٨١. كما تناول الحداد تطور فكر عبده بعد "المرحلة الرومانسية المغامرة"، في كتابه **البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، م س، ص٦٤.

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص٢٨٤.

يد هذا الشيخ ذي الميول الصوفية. ويبدو أن هذه المصالحة مع التعليم التقليدي في الأزهر هي التي ستمهِّد للاستعداد الكبير الذي سيكون لدى عبده للتفاعل مع فكر الأفغاني ونزعته الروحية الطاغية حالما يلتقي به في المرحلة الثانية من مساره الفكري.

ومن خصائص محمد عبده التي يبرزها بعض الدارسين، تلك الطبيعة الكتومة الطاغية على شخصه وفكره، وهي خصيصة أحاطت شخصيته بضرب من الغموض جعل من الصعب الوقوف على حقيقة فكره ومسيرته العلمية وحتى السياسية. ويبدو أن هذه السمة قد أورثها عبده لتلميذه رشيد رضا (وهو ما سيظهر في نصوص **المنار** لاحقاً) الذي أبرز أن عبده كان يلح على ضرورة التميز بين ما يجب أن يُعلن للناس وما يجب أن يتكتم عليه[1].

إن هذه الناحية في شخصية عبده جديرة بأن نبرزها من حيث كونها تبيِّن الفرق بينه وبين الأفغاني: فإن كان هذا ذا صوت عال يفضح الأسرار ويعلن مطالبه أمام أكبر قاعدة جماهيرية ممكنة، فإن عبده يطلب ضرباً من التكتم، ومن الفكر ذي الصوت الخافت الذي يروم تعديل الأسس في صمت قبل الإعلان عن المطالب على الملأ...

وإذا كان عبده سيتبع أسلوب أستاذه في فترة ما ـ كما سنأتي على بيانه في مرحلة ما من مسيرته الإصلاحية ـ فإنه لن يلبث أن يعود إلى طبيعته النفسية والفكرية الأولى، حالما يخبو تأثير الأفغاني فيه،

---

(١) تمكن مراجعة بعض المسائل الفكرية التي كان عبده يلح على التكتم عليها في: Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh», *Orient*, n°30, 2ème trimestre, 1964, pp. 41-42.

ويصبح مستقلاً عنه روحياً وفكرياً وعملياً. ولئن دل هذا على شيء، فعلى أن عبده لم يكن اتصاله بالأفغاني بذينك العمق والديمومة اللذين رسختهما الفكرة السائدة عنهما، والتي مردها بالأساس إلى اقتران اسميهما في مرحلة ما من مسيرتهما الإصلاحية.

ولقد زادت تلك النزعة التصوفية عمقاً في روح عبده وفكره مع تقدمه في السن وفي دروسه الأزهرية. وقد ذهب خدوري إلى أن عمق النزعة الصوفية لدى عبده قد بلغ حداً مثَّل فيه خلفية للنزعة الإنسانوية التي ستظهر في فكره الإصلاحي لاحقاً، وتلك النزعة عبارتها، حسب هذا الدارس، أن يتحول الدين في نظر عبده إلى «[منظومة من] القيم الأخلاقية [يسمها حرص] تفاؤلي على تحسينها»[1]. وهذا الملمح سيظهر لاحقاً في طبيعة الفكر الإصلاحي ومراميه لدى محمد عبده، رغم بقائه محتجباً وراء مقاصد الأفغاني في طور محدد من مسيرته الإصلاحية.

إن كل هذه العوامل المتداخلة قد جعلت من شخصية عبده شخصية قلقة ـ في هذا الطور المبكر من حياته ـ إزاء الوضع الفكري في بلاده، ولاسيما في ما يتعلق بالتعليم الأزهري. وقد كان ذلك القلق هو الذي سهَّل اندفاعه للانضمام إلى الأفغاني في اعتناق تلك المبادئ الجديدة الثورية التي جاء ينشرها بين الناس في مصر. فكان عبده، منذ فترة مبكرة من مجيء الأفغاني إلى القاهرة وإقامته بين الناس فيها، الأحرص من بين كل المريدين على التقرب منه والتشبع بأفكاره. فانطبع بفكره ونحا نحوه في اتجاهه الإصلاحي الغالبة عليه

(١) Elie Kedourie, «The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī, A Comment», *op. cit.*, p. 312.

الثورية من جهة والعقلانية من جهة أخرى.

لقد كانت صلة عبده بالأفغاني من القوة بحيث لا توحي بانفصالهما الحاسم النهائي في طور لاحق من مسيرتهما، وباختلاف سبيل كل منهما في الإصلاح فيما بعد. ويبدو أن تأثر عبده بأستاذه قد دعمه ميل هذا إليه؛ فيقول أحمد أمين في ذلك: «وكان أقربهم إلى نفسه محمد عبده؛ قرأ فيه "السيد" [يعني الأفغاني] الذكاء وحسن الاستعداد وطيب القلب والحماسة للإصلاح، وقرأ محمد عبده في أستاذه سعة العقل، وصحة الإرشاد، والسمو في النفس، ونبل الغرض، وشيئاً جديداً لم يره في الأزهر (...) استفاد محمد عبده من السيد بصراً بالدنيا التي حجبها الأزهر، وتحولاً من تصوف خيالي إلى تصوف فلسفي عملي، ورغبةً صادقة في العمل للأمة، وشوقاً إلى الإصلاح الديني والخلقي والاجتماعي، وميلاً ملحاً إلى إجادة قلمه حتى يتصل بالرأي العام من طريق الكتابة في الصحف»[١].

إن قوة تأثير الأفغاني في عبده فكراً وروحاً هي من القوة والعمق بحيث شبَّه الباحث سهيل حنا صلتهما برابطة أفلاطون بسقراط؛ فلا يمكن حسب وجهة نظره أن نفهم مسيرة عبده الإصلاحية على حقيقتها إلا إذا وضعناها في إطار يمثِّل فيه فكر الأفغاني خلفية عميقة[٢].

وبالفعل، فقد مثَّلت هذه المرحلة في مسيرة عبده ضرباً من الذوبان في مشروع أستاذه الإصلاحي؛ وهذا الذوبان تُوِّج بإنشاء

---

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص ص٣٩٢-٣٩٣.

(٢) Souhail Ibn Salim Hanna, «Bibliographical Scholarship and Muhammad 'Abduh», *Muslim World*, vol. LIX, nº3-4, July-October 1969, p. 304.

جمعية في باريس كانت لها مجلة هي لسان حالها. وإنما نشير بهذا إلى جمعية "العروة الوثقى" وإلى الجريدة الحاملة لنفس هذا الاسم. وستكون لنا عودة إلى هذه الجريدة في جزء لاحق من عملنا. والمهم في هذا السياق أن هذه الجمعية وجريدتها ستكونان أكثر ما يعكس اهتمام فكر الرجلين وتوحد تصورهما للإصلاح كيف يكون: فحين كان عبده «يقيم في بيروت (...) وسنه إذاك نحو أربع وثلاثين سنة (...) لا يلبث أن يدعوه أستاذه السيد جمال الدين ليوافيه إلى باريس فيلبّي الدعوة ويشتركان في إخراج مجلة **العروة الوثقى**. للسيد التوجيه والروح ورسم الخطط وإبداء الأفكار، وللشيخ التحرير والصياغة وتفصيل المعاني»[1]. فيبدو من تقسيم الأدوار بين الرجلين أن عبده تابع للأفغاني؛ فيقرب دوره من أن يكون محرراً لأفكار أستاذه لا منشئاً لها؛ وهذا ما يجعل تبعية فكره لأستاذه تبدو في أعلى مستوياتها في هذه المرحلة. ولا تظهر هذه التبعية في الفكر والعبارة وحسب، بل لقد صار عبده كالسفير الممثل للأفغاني ولجمعيته. فقد جاء في بعض مقالات **العروة الوثقى** في باب "النتف والأخبار" ما يلي: «رأينا أن يذهب الشيخ محمد عبده المحرر الأول لهذه الجريدة إلى لندن إجابة لدعوة من يرجى منهم الخير لملّتنا، ومن يؤمل فيهم صدق النية، في رعاية مصالح المسلمين من رجال السياسة الإنكليزية. وليستكشف مناصب الفخاخ السياسية التي ما مرت قدم شرقي إلا سقطت منها فيما يعسر الخلاص منه وليسبر أغوار المطامع الإنكليزية التي لا يدرك منتهاها (...)»[2]. فليس أدل على تبعية عبده لأستاذه

---

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص٣٠٥.

(٢) الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، م س، ص٣٦٨.

من هذا النص الذي يُظهر بجلاء أن الأفغاني هو المدير المطلق لهذه الجمعية، وأن عبده ليس سوى يد تعمل حسب ما يوجهها إليه العقل المدبِّر. ولعلّ هذا ما يمثّل أكبر ثغرات المشروع الإصلاحي الذي انبرى الرجلان لتحقيقه: فلا يبدو هذا المشروع نابعاً من عملهما المشترك ولا من فكرهما معاً، بل يبدو الأمر وكأن الفكر والقرار للأفغاني، والعمل والتطبيق من حظ عبده. وقد يكون هذا تحديداً هو الذي سهَّل الانفصال الحاسم بين الرجلين حالما كفت سيطرة هذا على الآخر. وتلك في اعتقادنا من أكبر النقائص التي وسمت المشروع الإصلاحي المنسوب إليهما، وحكمت عليه بحد من النجاح أقل ما يقال فيه أنه نسبي.

إن اللافت في عمل عبده والأفغاني أنه يرمي إلى إصلاح يتجاوز التنظير الأدبي إلى العمل السياسي. وقد بدأ هذا العمل مبكراً في مصر عند انخراط عبده، متبعاً أستاذه، في الصحافة السياسية التي درَّب قلمه على التحرير فيها، ثم في ثورة عرابي الفاشلة، فحكم عليه بالنفي عن مصر من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٨٨٨. ومن ثم سافر إلى بيروت فإلى باريس عندما دعاه أستاذه إلى الانضمام إليه في جمعية **العروة الوثقى**[١].

لقد كانت صلة عبده بالأفغاني يسمها شيء من "الريبة"، فقد رأى بعض الدارسين أن عبده كان في هذه المرحلة ينظر إلى أستاذه بشيء من الانبهار الذي جعل الأستاذ يحدد خطى تلميذه خطوة خطوة في فكره وفي عمله[٢]. فكان الأفغاني هو الذي يحدد لعبده حتى

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, pp. 85-86.

(٢) Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh», *op. cit.*, pp. 45-46.

الأسلوب الذي يجب انتهاجه في تفسير النص القرآني؛ وأهم سمات هذا المنهج الحرص على «تنقية العمل التفسيري مما علق به من الخرافات والاستطرادات النحوية والأحاديث الموضوعة وجدل المتكلمين واستنباطات الفقهاء المقلدين»[1]. فنرى أن مشروع عبده في الإصلاح الديني الذي أوعز به إليه الأفغاني يقوم أساساً على تنقية التعامل مع النص الديني التأسيسي من الحواجز الفاصلة بينه وبين الدارس، مما تراكم عبر عصور الانحطاط التي مرّ بها الفكر الإسلامي، من شوائب الخرافة والأفكار الشعبية العالقة به.

وقد لخص أحميدة النيفر نهج محمد عبده التفسيري بأنه «خطاب: (...) يريد أن يتحرر من عبء ما كان يسميه "الأدوات" التي استخدمها المفسرون والتي أخرجت الكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي وذهبت بهم في مذاهب تنسيه [كذا] معناه الحقيقي». هذه الأدوات جعلت التفسير «جافاً ومبعداً عن اللّه وكتابه، إذ انقلب التفسير عند الكثير إلى حل ألفاظ وإعراب جمل وتمرين في فنون نحوية بلاغية. انطلاقاً من هذا الموقف أمكن لمحمد عبده أن يضع علاقة "شبه تأسيسية" مع النص الأول، أي النص القرآني»[2].

ورغم هذا المظهر التجديدي المميز لأسلوب عبده في التعامل مع النص الديني التأسيسي، فقد بقي فكره غير خالص للتجديد، وغير حامل لمظاهر ثورية عميقة في هذا الاتجاه، بل في فكره الإصلاحي كله. ومن وجوه ذلك أن فكره قد ظلّ ممزقاً بين مظهر

---

(١) احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجها لوجه؟**، دار الفنك، الدار البيضاء - المغرب، دت، ص٤٥.

(٢) **نفسه**، ص٤٥.

عقلاني ومظهر آخر صوفي يقوم على تصور التماهي بين الخالق والمخلوق، وقد اعتبر دارسوه أن ذلك ضرب من الابتداع الديني ولّدته فيه تبعيته لفكر أستاذه وحرصه على الوفاء للأفكار التي أوحى بها إليه(١).

ومن مظاهر هذا القصور أيضاً أن عبده وإنْ اقتدى بأستاذه في رفع الحواجز الفاصلة بين المفسِّر والنص الديني لم يأت في الحقيقة بمنهج تفسيري جديد كل الجدة: فلم يكن في خطابه أي وجه «للتجديد المنهجي بأدوات جديدة أو مفاهيم مختلفة عن النص القرآني أو عن المفسّر، بل اقتصر دوره على ضرورة إرشاد المسلم لما في القرآن من عوامل السعي والتغيير، ضمن إطار الواقع من أجل بناء تمدن إسلامي يباري الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات»(٢).

أما العقلانية البادية في مؤلفاته، فتناولت قضايا دينية إشكالية مثل مسألة خلق القرآن(٣)؛ ولكنها عقلانية "قاصرة" أو مفتعلة: فليست إعادة النظر في المسائل الدينية العالقة بقائمة عنده على قطيعة إبستيمولوجية تعيد النظر في تلك المسائل بعين ناقدة متحررة من إسار الإرث الديني المتراكم عبر العصور؛ بل يبدو لنا عبده وكأنه يستعير المقولات الاعتزالية ويتسلّح بها لدعم مواقفه. ورغم البعد العقلاني الواسم للفكر الاعتزالي، فإنه فكر تجاوزه الزمن ولم يعد قادراً على

(١) راجع في هذا الصدد مثلاً: Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh», *op. cit.*, p. 45.

(٢) احميدة النيفر، م س، ص٤٥.

(٣) راجع تفصيل هذه المسألة وغيرها مما يدخل في هذا الباب، في: Elie Kedourie, «Nouvelle lumière...», *op. cit.*, pp. 46-47.

مواكبة متطلبات اللحظة الحضارية التي كان عبده يعيش فيها، تلك اللحظة التي قامت فيها نهضة أوروبا على قيم الحداثة والقطع المنهجي مع المقولات القديمة. وبذلك، فليس "التجديد" الفكري البادي على مشروع عبده الديني بقائم على «تجديد منهجي (. . .) إذ ظل النص الأول محاطاً بالنصوص الثانية وأسيراً لمنهجها»[١]. ورغم ظاهر التعامل النفعي مع النص الديني ضمن هذا المشروع الإصلاحي الاجتماعي، فليس ذلك قائماً عند عبده على خلفية ثورية تقطع مع القديم وتتجاوزه، بل إن القصور في فكره عائد إلى «أن "التوظيف القرآني" لاختيارات اجتماعية وسياسية وما يتطلبه ذلك من نقد صارم للإرث التفسيري (. . .) [لم يرافقه] تجاوز نوعي للمنهج السلفي. [فـ]ما تحقق كان على العكس، إذ إن دواعي التحرر الوطني ومواجهة الاستعمار الأوروبي ومهاجمة التقليد والخرافة لم تتح الفرصة لأي مراجعة للبناء المنهجي لعلم التفسير»[٢].

فمأزق الإصلاح الديني في تفسير عبده هو إذن مأزق منهجي، يعود إلى أن نظرته إلى النص التأسيسي لم تنهض على وسائل عمل جديدة يُطرق بها النص الديني، فظل فكره تقليدياً في جوهره رغم ظاهر التحديث الذي يدّعيه.

إن البادي لنا ونحن ننظر في فكر عبده الإصلاحي في هذه المرحلة الثانية من مسيرته أنه قد ظل مثل أستاذه على هامش الفكر الغربي الحديث ومقولات المدنية التي بنيت عليها حضارة أوروبا الحديثة. فإلى أي حد يمكن للمقولات الفكرية الإسلامية القديمة أن

---

(١) احميدة النيفر، **م س**، ص٥٤.

(٢) **نفسه**، ص٥٥.

توّفر حلاً يسمح بمواكبة ما تتطلبه الحضارة الحديثة؟ إنها إذن أزمة الاندماج في العصر ومواكبة متطلباته الفكرية المنهجية الملحة. فنرى أن الحل الذي ارتآه الأستاذ وتلميذه قد تمثّل، حتى وإنْ لم يعيا حقيقة الأمر، في العودة إلى الماضي الحضاري الفكري ومحاولة الاحتماء بمقولات قديمة ما كانت لها القدرة على الاستجابة لمتطلبات العصر.

ومهما كان الأمر، فقد تمثّل العمل التفسيري عند الرجلين في أسلوب متميز في التعامل مع النص الديني يقوم مثلما أسلفنا القول على العودة إلى النص التأسيسي واعتباره منفصلاً عن التراكم الفكري الحاصل على مر العصور. ولئن كان توجههما يُعتبر رائداً بالمقارنة مع الفكر المتراجع حولهما، فقد ظل قاصراً عن إحداث الثورة الفكرية التي كانت اللحظة الحضارية الراهنة تقتضيها[١]: فهو جهد فكري لا يخلو من أمارات عقلانية ولكنه ظل تقليدياً في جوهره.

وما من شك في أن ذلك الملمح العقلاني على محدوديته في فكر عبده قد أورثه إياه أستاذه الأفغاني. فقد نجح في تلقينه بعداً إنسوياً كان في ذلك العهد غريباً عن "الإسلام السني"؛ فبدت القيم التي كان الرجلان يناديان بها قيماً غريبة على الفضاء الحضاري الذي كانا يخاطبانه. فكان فكرهما ينهل في نظر البعض من الفلسفة الإسلامية ذات الوجه العقلاني الظاهري[٢]، ولكنه بقي موسوماً ببُعد صوفي روحي لا يتماشى وتلك العقلانية المدّعاة، وهو بعد كان يظهر من خلال آثار العقيدة الباطنية المطلة من خطابهما الإصلاحي، ولا

---

(١) نفسه، ص ص٥٣ـ٥٤.

(٢) Elie Kedourie, «The Elusive Jamāl...», *op. cit.*, p. 314.

سيما في ما يخص النظر في النصوص الدينية[١].

إن هذا الازدواج بين ملمح عقلاني إنسوي وآخر صوفي روحاني قد جعل العديد من الدارسين يعتبرون أن عقيدة محمد عبده على غرار عقيدة أستاذه أمر مشكل يحتاج إلى نظر وتمحيص. فمن الدارسين من رأى أن فكر عبده الإصلاحي إنما هو قائم على مبدأ التشكيك في الدين[٢]، ونعني خاصة إيلي خدوري الذي يرى أن على المتصدي بالدرس لفكر عبده وأستاذه أن يميز بين ما يقوله الرجلان في نصوصهما المعلنة، وما يضمرانه من أفكار دينية وغيرها. ويقترح أنْ تُراجَع سيرة عبده والأفغاني بفصل سيرتهما عن أعمالهما. وبهذا، نجد أن مسألة الإلحاد والإيمان التي كانت قد واجهتنا بخصوص الأفغاني، تُطرح علينا من جديد بشأن عبده[٣]. ويرى خدوري أن عبده إنما كان في حقيقة الأمر يحرص على إبراز "سنّية" إسلامه حتى يضمن نجاح دعوته الإصلاحية السياسية وقبولها، تزلفاً إلى الذهنية السائدة[٤].

ونقف بشأن عقيدة عبده على نفس الجدل الذي كنا قد رأيناه قائماً بين الدارسين بخصوص عقيدة الأفغاني. فنجد جاك جومي يتناول هذه المسألة بعمق، متعرضاً لمختلف المواقف التي تناول أصحابها عقيدة عبده، من تشكيك في نقاء إسلامه واعتبار المدى الذي يكون به مشروعه الإصلاحي سياسياً صرفاً، لا دينياً[٥]. أما

(١) *Ibid.*

(٢) Elie Kedourie, «Nouvelle lumière....», *op. cit.*, p. 45.

(٣) *Ibid.*, p. 38.

(٤) *Ibid.*, p. 49.

(٥) Jacques Jomier,«La revue "al-'Orwa al-Wothqa"' (...)», *op. cit.*, p. 11.

موقف جومي الشخصي من هذه المسألة، فيردّ شبهة الإلحاد عن عبده، بحجة أن مشروعه الإصلاحي لا يمكن أن يكون خالياً من خلفية دينية على الأقل باعتبار الدين يمثّل صلة يتقوم بها مفهوم "الأمة" التي يدعو إليها[١].

وحسب ما يذهب إليه جومي، فإن عبده مفكر مصلح متقيد بتعاليم القرآن ولا يكاد يكف عن الاستناد إلى الخلفية الدينية في أفكاره الإصلاحية. فهو إذن يتمسك بإيمان عبده إيماناً نقياً، رغم ما تدل عليه بعض الوثائق التي وظّفها بعض الدارسين للاستدلال على عكس ذلك، والتي منها رسالة عبده إلى الأفغاني بخصوص محاورته الشهيرة لرينان. وجلية الأمر أن عبده قد توجه إلى أستاذه بعبارات تفضح ضرباً من التشبيه الديني[٢]. غير أن جومي يدحض تلك الإشارة النصية بشهادة عينية واقعية تفيد أن عبده كان يقيم شعيرة الصلاة لا في الجمعة وحسب، بل وفي الأيام العادية أيضاً[٣]. ويبدو أن جومي يرى أن إلحاح عبده، مثل الأفغاني، على البُعد السياسي في مشروعه الإصلاحي هو ما دفع الدارسين إلى ذلك التصور بخصوص عقيدته[٤]. ودعم هذا الموقف أيضاً، حسب ما يظهر من نصوص بعض الدارسين، إيلاء عبده الوظيفة الاجتماعية للدين أهمية كبرى[٥].

إن البيِّن عندنا بهذا الشأن أن شخصية عبده لم تسلم من

(١) *Ibid.*, pp. 28-29.

(٢) *Ibid.*, p. 53.

(٣) *Ibid.*, pp. 28-29.

(٤) *Ibid.*

(٥) Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et ’Abduh», *op. cit.*, p. 47.

بعض مظاهر الازدواج والغموض التي كنا قد وقفنا على مثلها عند نظرنا في شخصية الأفغاني[1]. وما يمكن أن نغنمه من دراستنا لشخصية عبده أنها ليست تلك الشخصية واضحة المعالم كما هو راسخ في التصور السائد عنها: فليس عبده بذلك المصلح العقلاني الصميم، الداعي إلى مبادئ تقدمية من شأنها أن تنقل الشعوب الإسلامية التي كان يحاول مخاطبتها من انحطاطها الحضاري إلى مصاف الدول الغربية. بل حتى أعماله لا يتفق الدارسون بشأنها جميعاً: فكتابه **رسالة التوحيد**، مثلاً، يرى بعضهم أنه عملٌ وضيع جداً من الناحية العلمية[2]، على عكس مقالاته الصحفية التي تعكس مقصده الإصلاحي بوضوح أكبر[3]، وإن كانت مقالات في الإفتاء خاصة!

وهكذا، فصورة عبده متأرجحة بين ريادته للفكر المعتزلي الجديد، كما يرى ذلك روبير كسبار[4]، والأسلوب التفسيري التقليدي الذي يدّعي التجديد الديني، كما يرى ذلك احميدة النيفر[5]. وهذه مسألة دقيقة لنا فيها نظر في جزء لاحق من هذا الفصل.

إن الطريف في سيرة عبده والأفغاني أن الغموض يلف شخصيتيهما، رغم قرب عهد الدارسين المعاصرين بهما. ولعل السبب

---

(١) Elie Kedourie, «The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī, A Comment», *op. cit.*, pp. 312-314.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, p. 66.

(٣) *Ibid.*, pp. 66-67.

(٤) Robert Caspar, *op. cit.*, pp. 142-143.

(٥) احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟** م س، ص ص٤٤-٤٥.

الأرجح لذلك الغموض أن الاهتمام بهما وبحياتهما لم يبدأ إلا بعد موتهما، كما يشير إلى ذلك خدوري[١]. ولعل ذلك عائد أيضاً إلى تحفظ عبده خاصة على حقيقة ما يضمر من أفكار، ووفائه لصورة الأزهري التقليدي التي ستتأكد في الطور الثالث والأخير من حياته. ولهذا، فعلى الدارس ألا يجعل الإشعاع المسند إليهما بعد وفاتهما ينسحب في تصوره عنهما على ما كان من أمر سيرتهما في حياتهما. فيصبح المقصد الأسنى هو أن يحاول دارس حياة عبده وفكره أن ينقّي صورته من الهالة التمجيدية التي أسبغها عليه خاصة رشيد رضا عند تأليفه لسيرته بعد وفاته. وستكون لنا عودة إلى هذه السيرة في جزء لاحق من عملنا. وحسبنا أن نشير في سياقنا هذا إلى أن صورة عبده التي أسندها إليه رشيد رضا قد استحكمت في الأذهان نظراً إلى قلة الوثائق عنه، وهذا ما يؤكد مرة أخرى أن أهمية الرجل في حياته كانت أضأل بكثير مما صار عليه الأمر بعد وفاته[٢].

إن هذا الازدواج الواسم لشخصية عبده، وتحديداً للصورة الحاصلة عنها، سيتأكد لنا عند اعتبارنا للمرحلة التالية من مسيرته الإصلاحية، وهي المرحلة التالية لانفصاله عن أستاذه الأفغاني واستقلاله عنه بفكره وعمله.

لقد أشار الكثير من الدارسين إلى الاختلاف الجوهري العميق بين عبده والأفغاني في فكرهما، وحتى في نهج كل منهما في التدريس؛ ومن هؤلاء أحمد أمين[٣]. وهذا الاختلاف هو في الحقيقة

---

(١) Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et ’Abduh», *op. cit.*, p. 39.

(٢) *Ibid.*, p. 51.

(٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص٣١٤.

من العمق بحيث يشمل أسلوب كل من الرجلين وفكره الإصلاحي في السياسة وغيرها؛ فعبده ينحو منحى محافظاً، على عكس السمة الثورية المميزة لأسلوب الأفغاني في التعامل مع المسائل التي يطرقها. ويلخِّص أحمد أمين فكر عبده الإصلاحي في النقاط التالية: «**أولاً** ـ نشر التعليم الصحيح بين أفراد الشعب، على أن يكون من أهمّ ما يشمله تفهيم الناس الحقوق والواجبات .**ثانياً** ـ استخدام الصحافة استخداماً قوياً في محاربة المفاسد وتنبيه الوعي القومي .**ثالثاً** ـ الاجتهاد في أن يكون رئيس الحكومة حازماً عادلاً ينفِّذ الإصلاح المعتدل المنشود في قوة .**رابعاً** ـ التدرج في الحكم النيابي بالتوسع في سلطة مجالس المديريات (...)»[1].

وهكذا، فبمجرد أن حُلت جمعية العروة الوثقى ومُنعت مجلتها من الصدور منعاً نهائياً، انفصل عبده عن الأفغاني وعاد إلى مصر ليأخذ توجهاً شخصياً يختلف عن النزعة الثورية التي كان يساير أستاذه في الأخذ بها. فبان أن تلك النزعة لم تكن نابعة من فكر عبده الذي صار يركّز همّه الإصلاحي في «أمر التربية والتعليم ويلح في إصلاحهما»[2]. وهذا ما جعل أحمد أمين يبرز الاختلاف بين الرجلين في فكرهما الإصلاحي وحتى في طبيعة كل منهما النفسية: فإذا كان «السيد ثائراً على سوء الحال في مصر، وجمود الناس وبرودتهم إزاء ما يكتنفهم (...) ويريد أن يشعلها ناراً»[3]. فعبده يدعو «إلى الحرية الشخصية والحرية الاجتماعية (...) ويرى في الحرية الشخصية أنها

---

(١) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص٢٩٨.

(٢) **نفسه**، ص٢٩٩.

(٣) **نفسه**، ص٢٩٤.

ضارة ما لم تُدعم بالتربية، وإلا سقط الناس في الخمر والقمار وهتك الحرمات، وجاهروا بالإلحاد. بل نراه يفضل "الكبسة" على الحرية الشخصية من غير تربية...»[١].

إن الاختلاف بائن بين الرجلين لا في درجة الحدة والحماسة التي ينظران بها إلى الأمور، بل في مضمون ما يطلبانه من تغيير حولهما. ففي هذه المرحلة الأخيرة من حياة عبده الإصلاحية، يبدو لنا الرجل وفياً لمنبته الفكري ولتكوينه العلمي التقليدي الأصلي. فالمقارن بين تصرفه ونصوصه في المرحلة السابقة وهذه المرحلة، يمكنه أن يقف على التحول الذي طرأ على منهجه الفكري. ومن ذلك ذبول حماسه السياسي عند عودته إلى مصر بعد فترة نفيه التي قضى جزءاً منها في بيروت وجزءاً آخر في باريس، وأنهاها توقف نشاط جمعية العروة الوثقى نهائياً: «فانقطع عنه مدد الثورة والهياج السياسي الذي كان يمدّه به السيد جمال الدين، وعاد إلى طبيعته من ميله إلى الإصلاح العقلي والديني وتجنب السياسة»[٢]. وتأكد المنزع الفكري الذي يسم فكره عامة، وهو أقرب إلى الجمود[٣]، وصار أكبر همه الإقناع بالعودة إلى "الإسلام الأول" في طوره النقي الصافي، وهو ما أكد نزعته الفكرية السلفية أكثر فأكثر[٤].

وهذه النقلة العميقة في فكره هي التي زادت في تأكيد الملمح الإشكالي لشخصيته: فبدا فكره أقرب إلى السطحية، فلا يعدو كونه

---

(١) **نفسه**، ص ص٢٩٩ـ٣٠٠.

(٢) **نفسه**، ص ص٣٠٧ـ٣٠٨.

(٣) Robert Caspar, *op. cit.*, p. 162.

(٤) *Ibid.*, p. 167.

«إعادة تأويل وإعادة صياغة للعقائد الإسلامية بلفظ حديث»[١]، وصار يبدو في هذه المرحلة وكأنه يتملص من التزامه بالمبادئ التي كان يدعو إليها عند اشتغاله مع الأفغاني[٢].

فأضحى السؤال المحرج الذي يلح على الدارس بخصوص عبده متعلقاً بماهية هذا الرجل الفكرية ما تكون، وبهمه الإصلاحي ما حقيقته. فلقد صار هذا المصلح ذا توجه مغاير لما كان عليه قبل انفصاله عن أستاذه[٣]، واكتسب خطابه ملمحاً تقليدياً، وفارقه البعد العقلاني الثوري الذي كان يسم فكره في فترة عمله مع الأفغاني. وصار يدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح[٤]. وهكذا، تمحض خطابه للتقليد بانفصاله النهائي عن الأفغاني[٥].

وإن لصورة محمد عبده خصيصة أخرى تقوم على التناقض بين ظاهر الوضوح ووفرة المعلومات حوله، وضرب من الضبابية يعود إلى ما أطلق عليه بعض الدارسين عبارة وجوه "التقبل"[٦].

---

(١) Souhail Ibn Salim Hanna, «Bibliographical Scholarship and Muhammad 'Abduh», *op. cit.*, p. 300.

(٢) *Ibid.*, p. 305.

(٣) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, pp. 88-89.

(٤) Elie Kedourie, «The Elusive Jamāl al-Dīn al-Afghānī, A Comment», *op. cit.*, p. 313.

(٥) Jacques Jomier, «La revue "al-'Orwa al-Wothqa" (...)», *op. cit.*, p. 30.

(٦) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص ص٦٤ـ٦٥.

وانظر أيضاً: محمد الحداد، **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الإيديولوجي: محاولة في تفكيك نواة**=

وجلية الأمر أن لعبده صورة المفكّر السلفي وأخرى هي صورة المفكّر الليبرالي التحديثي. فمن هو عبده في الحقيقة؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من التذكير بمسألة خطيرة تتعلق بشخصية عبده، وهي مسألة التأريخ لسيرته ولفكره. فأولى خصائص هذا التأريخ أنه تأريخ بعدي، بمعنى أنه قد حصل بعد وفاة الرجل؛ ورغم أن هذا الشأن ينسحب على شخصية الأفغاني أيضاً، فإنه قد اكتسى أهمية أكبر في حالة عبده.

لقد أشار محمد الحداد إلى أن القطيعة بين ذينك التيارين لم ترسخ إلا بعد وفاة عبده[1]. ولهذا، فإن أصحاب كل من هذين التيارين قد عملوا على توجيه نصوص عبده الوجهة التي تلائم مقاصدهم[2]. إذن، فعلى المتصدي بالدرس لشخصية عبده ولفكره الإصلاحي خاصة أن يلتزم الوعي بالفرق العميق بين "خطابه" من جهة و"الخطاب المُنْتَج حوله" من جهة أخرى[3]. وقد أكد الدارسون في هذه المسألة على دور محمد رشيد رضا في توجيه خطاب عبده وجهة بدأت بها الهوة بين "الحقيقة" و"الصورة" تنشأ ثم تتسع بمرور الزمن وبتعدد الخطابات التي وظفت نصوص عبده مصدراً

= **أورتودكسية**، م س، ص٨٥، حيث يقيم الباحث فرقاً بين ما سماه "السيرة الفكرية" وما سماه "السيرة السياسية"؛ ويعني بالأولى هموم هذا المصلح كما عبَّر عنها بصفة تلقائية في نصوصه على اختلاف مواضيعها وطبائعها، وبالثانية ملامح فكره كما وجهته أقلام الجامعين لها المتصرفين فيها، وعلى رأسهم محمد رشيد رضا.

(١) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة...**، م. س، ص٦٥.

(٢) **نفسه**، ص ص٦٥ ـ ٦٦.

(٣) والتسميتان للحداد، **نفسه**، ص٤٨.

تستمد منه شرعيتها[١].

إنه لمن الطريف أن يواجه الدارس اختلافاً بين الدارسين المعاصرين في طبيعة الاتجاه الفكري الذي يمثّله عبده. فإذا كان محمد الحداد يميل إلى جعله خلوا من أية وجهة سلفية أو ليبرالية، معتبراً أن ذلك التصنيف مسقط على فكره إسقاطاً[٢] فإن محمد الناصر النفزاوي يعده ضمن "التيار العروبي الإسلامي"[٣].

وقبل الخوض في خصائص الفكر الإصلاحي عند عبده، نحسب من المفيد أن نقف عند حد الفكر السلفي الذي اعتنقه عبده، وهو ضرب من التفكير أطلق عليه بعض الدارسين تسمية "السلفية الجديدة"[٤]. وقد حدَّد عبد المجيد الشرفي أركان هذه النزعة الفكرية في «الحنين إلى الماضي وإلى العصر الذهبي الذي هو فترة النبوة والخلافة الراشدة، دون اعتبار لكون تمثّل هذه الفترة ليس تمثّلاً تاريخياً وإنما هو تمثّل أسطوري إلى حد بعيد، ويقوم على كل حال على انتقاء بعض العناصر في ذلك الماضي وتضخيمها وعلى تغييب عناصر أخرى وإقصائها. وهو كذلك تمثل لاتاريخي لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار تغير الظروف والأوضاع تغيراً يفضي بالضرورة إلى

---

(١) وقد فصل محمد الحداد القول في هذا الشأن، إذ بين الملابسات السياسية التي حددت مصير التأريخ لعبده، وأبرز هيمنة رضا في جمع أعمال عبده وتثبيت سيرته رغم أنه لم يكن الأجدر بذلك العمل. راجع: محمد الحداد، **ثالوث الإصلاح...**، م س، ص ص٥٠ـ٦٠.

(٢) Mohamed Hadad, «Les œuvres de 'Abduh: Histoire d'une manipulation», *IBLA*, 1997, nº180, pp.197-198.

(٣) محمد الناصر النفزاوي، **م س**، ص٢١٠.

(٤) عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٤، ص٤٦.

استحالة تطبيق نفس الحلول التي ارتضاها السلف، ولاسيما في ظل تسارع حركة التاريخ في عصرنا تسارعاً لا مثيل له في القديم»[1]. فنرى أن الأمر قائم على إسقاط مضامين قديمة على وضع حضاري لا يناسبها. فبقيت "السلفية الجديدة" «في مستوى ما سماه بعضهم بـ"الوعي الشقي بالتاريخ" المنافي للإيمان بالتقدم، وأبقت بالخصوص على مفهوم "الدين المنغلق" (. . .) أي أن النص المقدس عندها لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً صحيحاً هو التأويل الذي تبنته الأجيال الإسلامية الأولى أو ما تتصور أنه تأويل تلك الأجيال»[2].

إن فكر عبده لم يكن ذا ملمح دقيق محدد بل كان يرمي إلى إيجاد الحلول للخروج من الأزمة التي كانت البلاد العربية تتخبط فيها. ولعل خطابه كان يحمل بذور الازدواج التي ساعدت أجيال المصلحين والمفكّرين من بعده على توجيهه الوجهة التي كانت تناسب كلاً منهم. وذلك أن عبده كان «يستعمل مقولات فقهية تقليدية (واجب، ندب، إباحة، جواز، باطل. . . إلخ) ولكن ذلك لم يمنع من أن يكون المضمون الذي يدافع عنه بواسطتها مضموناً حديثاً»[3].

ويرى الشرفي أن نسق التفكير الذي أسسه عبده قد بدأ «تحررياً منفتحاً على مقتضيات العصر (. . .) وانتهى تماماً متحجراً»[4] مع من

---

(١) **نفسه**، ص٤٧.

(٢) **نفسه**، ص ص٤٩-٥٠.

(٣) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ط ٢، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩١، ص٢٠١.

(٤) **نفسه**، ص٢١٠.

جاء بعده ممن وظّفوا أعماله لأغراضهم. ولعل الأمر يبدو أكثر خطورة إن نحن أخذنا في اعتبارنا ما أشار إليه الحداد من "تلاعب" رضا بنصوص عبده الإصلاحية، وحرصه على طمس معالم الحداثة فيها[١]. وقد تناول الحداد جميع أعمال عبده المنشورة وبيَّن مدى تصرف رضا في متونها حتى يوجّهها الوجهة التي تخدم مواقفه الفكرية. وخلص من هذا كله إلى أن ثمة فرقاً شاسعاً بين "الحقيقة التاريخية" و"التمثل الإيديولوجي" في ما يخص صورة عبده[٢]. وإذا كان الحداد قد تعمق في أوجه التلاعب بنصوص عبده وفصَّل الحديث في العوامل التاريخية التي حفَّت بذلك مما يغنينا عن مزيد القول في هذا الشأن، فإن ثمة مسألة نحسبها من الأهمية بمكان في فكر عبده الإصلاحي، ويتعلق الأمر بمضامين فكره أولاً وبمراجعه الفكرية ثانياً.

فالناظر في فكر عبده الإصلاحي واجد فيه شعوراً بل وعياً عميقاً بثبوت واقع التراجع أمام الغرب[٣]، ومن ثم مقترحات للخروج من ذلك الوضع أهمها محور التعليم الذي يحظى بشأن كبير عند عبده لما انطبع في ذاكرته من تجارب شخصية لبعض مدرسي الأزهر الخائبين في جلب الطلبة إلى دروسهم[٤]. وفي هذا المجال، نرى

(١) Mohamed Hadad, «Les œuvres de ’Abduh: Histoire d’une manipulation», *op. cit.*, p. 207.

(٢) محمد الحداد، **ثالوث الإصلاح. . .**، م س، ص ص٨٨-٨٩.

(٣) انظر مثلاً: محمد عبده، **درس عام ألقاه في الجمعية الخلدونية يوم الأحد ٢٠/٠٩/١٩٠٣**، مطبعة الرائد التونسي، الجمهورية التونسية، ١٣٢١هـ، ص ص١٨-١٩.

(٤) **نفسه**، ص ص٩-١٠.

عبده يدعو إلى ترك عادات قديمة في التدريس، منها إثقال كاهل الطلاب بمادة تستعصي على أفهامهم بحجة أن تلك «هي طريقة أسلافنا الأقدمين فالعود إليها إحياء لسننهم وعمل بآثارهم فلما كان أسلافنا جارين في تعليمهم على تلك الطريقة القويمة كان نور العلم يضيء لهم سبلهم إلى سعادتهم في معاشهم ومعادهم وكانت الأمم التي تعد نفسها اليوم قابضة على مشكاة النور تستضيء بنورهم»[1].

فنرى أن مشروع عبده في إصلاح التعليم يقوم على المناهج خاصة، أي إن همه الإصلاحي الأكبر في هذا المجال هو وضع طرق تعليمية تضمن أكبر قدر ممكن من النجاعة. ولهذا السبب رحّب عبده بجمع دروسه التي كان قد ألقاها على طلبة المدرسة السلطانية في بيروت مدة إقامته فيها منفياً عن مصر، في كتابه الموسوم بـ **رسالة التوحيد**؛ فيقول في مقدمته لهذه الرسالة: «رأيت أن المختصرات في هذا الفن [يعني علم التوحيد] ربما لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة، والمطولات تعلو على أفهامهم، والمتوسطات أُلفت لزمان غير زمانهم، فرأيت من الأليق أن أملي عليهم ما هو أمس بحالهم (...) في أسلوب لا يصعب تناوله: تمهيد مقدمات وسير منها إلى المطالب من غير نظر إلا إلى صحة الدليل (...)»[2]. فنرى أن عبده ذو هاجس تعليمي يمكن وسمه بمصطلح علمي حديث هو "علوم التربية" أو "البيداغوجيا"، وكأنه حصر الإصلاح في المشكل التعليمي، مُعرضاً عن المشغل السياسي الذي كان أكثر ما يكرب عقل أستاذه الأفغاني.

---

(١) **نفسه**، ص١٩.

(٢) محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ط ١٥، دار المنار، مصر ١٣٧٢هـ، ص٢.

غير أن الطريف في مضمون التفكير عند عبده أن تجديد المناهج لا يقوم على تجديد في المضامين التعليمية: فنراه يهتم بمحاور لا تكاد تفارق محاور التفكير عند القدامى من طرح قضية خلق القرآن[١] وحديث عن "إفساد" الفلسفة للفكر الديني عند القدامى[٢]...

وهذا ما يتدعم بالمرجعية الفكرية عنده: فالقرآن والحديث وتجارب السلف تحتل مركز الصدارة[٣]، ويظهر ذلك خاصة في خاتمة هذه الرسالة، فهي عبارة عن عدد من الآيات القرآنية، يليها قول عبده: «صدق اللّه العظيم، وبلّغ رسوله الكريم، وخسئ الشيطان الرجيم، وحق الشكر لله رب العالمين، الرحمن الرحيم»[٤].

فيلوح لنا من خطاب عبده ملمح براغماتي لا يرمي إلا إلى تحقيق المصلحة الكامنة في تثوير طرق التعليم في بلاد الإسلام. ولا شك في أن لاطلاعه على بعض طرق التعليم في البلاد الأوروبية أثراً في ذلك. ولمّا كان مشروعه في حاجة إلى سند شرعي يُسكت به مناهضيه، لم يرَ بأساً في الاستناد إلى النصوص الدينية التي لها القدرة على "تبكيت" الخصوم، ففعل.

وهذه في نظرنا مظاهر تفكير لا يخلو من التحرر ومن التلقائية

---

(١) **نفسه**، ص ص١٦ـ١٧.

(٢) **نفسه**، ص ص٢٠ـ٢١.

(٣) **نفسه**، م س، ص١٧٨، وانظر أيضاً: محمد عبده، **درس عام ألقاه في الجمعية الخلدونية**، م س، ص ص٦ـ٧.

(٤) عبده، **رسالة التوحيد**، م س، ص ص٢٠٧ـ٢٠٨.

وراجع في هذا الشأن أيضاً: محمد عبده، **العقيدة المحمدية**، ط ٢، دار المنار، مصر ١٩٢٥، ص٣١.

التي لم تنل منها عقدة النقص إزاء الآخر الغربي[1]. ورغم أنه فكر مضطرب من حيث أسسه التي قام عليها (بمعنى غفلة عبده عن أن اللحظة الحضارية كانت تتطلب قطيعة فكرية تناسب متطلبات الحداثة التي طرق بها الغرب أبواب الشرق) ومبتور (من حيث تركيزه على التعليم وتعديل مناهجه من دون الوعي بأن التطور المطلوب كان يجب أن يكون شاملاً لكل مظاهر الحياة في البلاد العربية الإسلامية)، فله على الأقل فضل بعض الانفتاح في التفكير، وهو انفتاح سيأخذ في التضاؤل مع من سيأتي بعده من مصلحين ينتمون خاصة إلى التيار السلفي.

والطريف أن أصحاب هذا التيار سيحرصون على تنصيب عبده زعيماً لمنهاجهم الفكري، ومثلهم سيفعل أصحاب التيار الليبرالي الذين سينازعونهم الانتساب الفكري إلى عبده. وهذه المسألة سيدور عليها قولنا في الفصل الثالث من هذه الدراسة، إذ سننظر في تلك الشرعية المتنازع عليها، من حيث آليات التفكير عند طرفيه، ونتائج توظيفهما لصورة محمد عبده التي قد يستقيم وصفها بالشفّافة.

وبالإضافة إلى هذه المسألة، فقد اهتم بعض دارسي عبده بالمقارنة بين طبيعة خطابه في **العروة الوثقى** وما صار عليه في هذه المرحلة التي انفصل فيها عن أستاذه[2]، فإذا أكبر همّه هو إصلاح

---

(١) انظر في هذا السياق: محمد الحداد، **في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، ط ١، دار المعرفة للنشر، تونس ٢٠٠٦، ص٦٤، حيث يركز الحداد على طبيعة "الإصلاح الديني" عند عبده، ويرى في فكره «فتح مجال الاجتهاد للجميع وتحول إدارة المقدس من فضاءات متحكم فيها إلى مبادرات فوضوية لا تخضع لضوابط متوارثة».

(٢) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص٣٠٦.

التعليم الأزهري خاصة، والعودة إلى الإسلام النقي بتخليصه مما شابه عبر العصور[١]. ويذهب جومي على غرار أحمد أمين إلى أن تغير مواقف عبده عائد أساساً إلى أن تأثير أستاذه، بل وربما سيطرته الفكرية الروحية عليه، قد كفّا عنه[٢].

وقد أدى انعتاق عبده من أسر شخصية الأفغاني إلى انقلاب عميق في فكره وعمله وصل حتى مواقفه السياسية: فقد انقلبت علاقته بالإنكليز من عداء صريح إلى ضرب من المداهنة[٣]. ولعل الظرف السياسي الاجتماعي القاسي هو الذي أحوج عبده إلى دعم الإنكليز بل ووساطتهم حتى يُسمح له بالعودة إلى مصر. وقد دعمه الإنكليز في ما هو أقوى من ذلك، ونعني وصوله إلى مناصب سياسية مهمّة في بلاده[٤].

وقد زاد من تراجع شعبية عبده في مصر أنه وقف موقفاً مناهضاً للنشاط الوطني، حتى عدّه بعضهم خائناً للقضية الوطنية[٥]... والحق أن مواقفه السياسية كانت مثيرة للريبة، حتى قبل حادثة نفيه خارج مصر، أي تحديداً قبيل اندلاع ثورة عرابي: فقد ذهب بعض المؤرخين لسيرة عبده إلى أنه كان معارضاً لهذه الثورة في بداية الإعداد لها، ولكنه لما لمس فيها أمارات النجاح انضم إلى أصحابها[٦]. وهذا ما

---

(١) **نفسه**، ص ٣١٢.

(٢) Jacques Jomier, «La revue "al-'Orwa al-Wothqa" (...)», *op. cit.*, p. 30.

(٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، م س، ص ص٣١٠-٣١١.

(٤) **نفسه**، ص٣١١.

(٥) **نفسه**، ص٣٢٢.

(٦) **نفسه**، ص٣٠٤. وانظر أيضاً: Mohamed Hadad, «Les œuvres de 'Abduh: Histoire d'une manipulation», *op. cit.*, p. 199.

يؤكد ما قد سبقت إشارتنا إليه من أن شعبية الرجل قد عظمت بعد وفاته، وخاصة بفضل تمجيد رشيد رضا له في تدوينه لسيرته.

إن الحاصل بخصوص شخصية محمد عبده أنها شخصية إصلاحية ضعيفة أمام طغيان شخصية أستاذه جمال الدين الأفغاني؛ فقد وجَّهه عندما كان متأثراً به وجهةً إصلاحية معينة، ولكن ذينك الشعلة والحماس الواسمين لخطابه آنذاك اتضح أنهما كانا مستعارين، فخبيا بمجرد أن كفّ عنه تأثير أستاذه. وبذلك برز إصلاح عبده مهمِلاً للجانب السياسي في طوره الثالث الأخير، واقتصر على محاولات إصلاح التعليم في الأزهر. أما البعد العقلاني الذي برز في بعض نصوص عبده، فقد تبيّن أنه لم يغْدُ محاولة منه لمسايرة العقلانية الغربية. ولكنها كانت محاولة قاصرة، إذ اكتفى الرجل بإحياء مقولات اعتزالية من دون أخذ المسافة النقدية اللازمة من الإرث الديني عامة.

ولذا لم يعط عملُه الإصلاحي أُكلاً تتحقق به النهضة المرجوة، فحتى إصلاح الأزهر، وهو مسألة جزئية، لم يتحقق جذرياً[١]. بل إن من الدارسين من رأى في خطابه الإصلاحي تراجعاً في أسلوب التعامل مع التراث الديني بالمقارنة مع ما كان الأفغاني يدعو إليه، فبدا حظ عبده من العقلانية ـ وهو اللاحق لأستاذه المتشبع بأفكاره ـ أقل من حظ الأفغاني منها![٢]

وهكذا فإن شخصية عبده تماثل شخصية الأفغاني من حيث طبيعتها الإشكالية القائمة على عدم الاستقرار المنهجي، وعدم اعتماد

(١) Jacques Jomier, «La pensée musulmane moderne et ses relations avec l'impérialisme occidental», *op. cit.*, p. 381.

(٢) احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟**، م س، ص ص٥٣ـ٥٥.

مشروع إصلاحي متكامل واضح المعالم. بل إن الأمر أسوأ من ذلك، فعوض أن يقرب عبده الفكر العربي الإسلامي الذي اتجه إليه لمحاولة إصلاحه من شروط المدنية وأسس الحداثة، زاد في ترسيخ بعد تقليدي لا نحسبه زاد الهوة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي إلا اتساعاً. وأخطر من هذا أن ما سيولده فكر رائديْ الإصلاح من أعمال ومشاريع إصلاحية سترى النور على أيدي تلاميذهما لن يحمل من فكرهما إلا مظاهر التقليد والخلط في فهم الحداثة وشروطها.

وقبل المرور إلى المرحلة التالية في مسار الإصلاح، أي الفكر الإصلاحي الذي ولده رائدا الإصلاح، نحسب أنه من الضروري أن نقف نظرنا عند جمعية العروة الوثقى والجريدة الحاملة لهذا الاسم ذاته.

فلقد مثّلت هذه الجريدة نقلة مهمّة في مسار العمل الإصلاحي لم تعدم آثارها، على محدوديتها، في الفكر العربي الإسلامي الحديث. ونفرد لهذه الجمعية الجزء الأخير من الفصل الثاني من عملنا، حتى نحاول رصد جذور الفشل التي حملها خطاب هذه الجريدة، بغض النظر عن الظروف السياسية التي تكاملت لاستئصال عملها حتى نجحت في اجتثاثه.

فما طبيعة الخطاب الإصلاحي لهذه الجريدة؟ وما أوجه قصورها عن إحداث الثورة الفكرية المطلوبة في نفوس قرائها؟

٣ ـ "العروة الوثقى" ووهم الإصلاح الجذري

إن نظرنا في نصوص **العروة الوثقى** نرمي من ورائه إلى هدفين: **فالأول** هو محاولة الوقوف على طبيعة الخطاب الإصلاحي كما جاء

في أحد أهم الآثار التي يعتدُّ بها الفكر المعاصر في مجال الإصلاح الحديث. و**ثاني** الهدفين هو محاولتنا الربط بين محتوى هذه الجريدة، وما سبق أن وقفنا عليه من مظاهر المحدودية في فكر رائديْ الإصلاح الحديث، مما أنبأ بأن مشروعهما الإصلاحي إنما كان موكولاً إلى الفشل رغم الصورة الضخمة التي أحاطه بها الناس من بعد حياة الرجلين، وفي صورة كان لجماعة "المنار" وعلى رأسهم رشيد رضا أكبر يد في رسمها، كما سنأتي إلى بيانه في المبحث التالي من دراستنا.

وبالنظر في نصوص **العروة الوثقى**، بانت لنا نقائص هذا المشروع خاصة في بابين يتصل **أحدهما** بالمضمون، أي بطبيعة الأفكار التي جاء بها الفكر الإصلاحي المطل من خلال نصوص الجريدة، في حين يتصل **ثاني** هذين المظهرين بمنطلقات التفكير والمنهج الذي بني عليه مشروع الإصلاح.

إن أبرز خصيصة تسم عمل جمعية العروة الوثقى هي ما أُعلن عنه في تقديم الجريدة، من أنها «تُرسَل إلى الذين تُعرف أسماؤهم مجاناً بدون مقابل ليتداولها الأمير والحقير والغني والفقير»[(١)]. فيبدو أن الجريدة لا تسعى إلى مخاطبة جمهور نخبوي محدد، بل ترمي إلى الاتصال بأكبر قاعدة ممكنة من الناس طلباً لعموم الفائدة. غير أن هذه الخصيصة ستبين لنا في بعض نصوص الجريدة التي سنعرض لها أنها وهمية: فسنجد أن أصحاب الجريدة تطل من نصوصهم مظاهر انتقائية يُصنف إليها المجتمع الذي يستهدفه خطابهم إلى أصحاب قيادة ومقودين.

---

(١) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى**، م س، ص٨.

وإن كانت ثمة سمة يمكن أن نرد إليها نصوص الجريدة على نحو شبه مطلق، فهي هيمنة النزعة الدينية على البرنامج الإصلاحي الذي تحمله. فيرى أصحابها أن الحل الذي على المسلمين التقيد به للخروج من محنتهم الحضارية هو الرابطة الدينية؛ وذلك لأن «رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة ما دام القرآن يتلى بينهم وفي آياته ما لا يذهب إلى أفهام قارئيه فلن يستطيع الدهر أن يذلهم»(١).

وتبدو الذهنية المطلة من وراء المضامين الواردة في الجريدة ذهنية تقليدية إلى حد بعيد. فاستمع إلى عبده يصوغ فكر الأفغاني في قوله: «وكل فخار تكسبه الأنساب وكل امتياز تفيده الأحساب لم يجعل له الشارع أثراً في وقاية الحقوق وحماية الأرواح والأموال والأعراض بل كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحقة فهي ممقوتة على لسان الشارع والمعتمد عليها مذموم والمعتصب لها ملوم»(٢). فنرى أن هذا الضرب من التفكير يلتف حول الرابطة الدينية ملغياً روابط أخرى بين الناس لعلها أوقع في النفوس وأقدر على جمع شتات المسلمين، مثل مفهوم المصلحة. بل إن طبيعة الاحتجاج للفكرة تعكس ذهنية تجاوزها العصر؛ إذ يكتفي الرجلان بحجّة الكتاب وحجّة السنّة. فإلى أي حد يمكن لمسلمي القرن التاسع عشر أن تجتمع كلمتهم ويتفاضلوا على مفهوم "التقوى"؟ يقول صاحبا الجريدة في هذا السياق: «فقد قال صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية"، والأحاديث النبوية والآيات المنزلة متضافرة على هذا

---

(١) نفسه، ص٥.
(٢) نفسه، ص١٠.

ولكن يمتاز بالكرامة والاحترام من يفوق الكافة في التقوى (...)»[1].

إن الإلحاح على رابطة الدين يعود إلى حاجة الأفغاني إلى توحيد قضيته الوطنية ـ بوصفه منتمياً إلى الجزء غير العربي من بلاد الإسلام ـ مع قضية عبده وغيره من العرب المسلمين. فكانت الرابطة الدينية هي الوسيلة الوحيدة القادرة على محو الفروق بين مختلف أقطار العالم الإسلامي الذي وجد نفسه مستهدفاً من العالم الغربي المسيحي بمجرد أن فقدت الإمبراطورية العثمانية قدرتها على حماية البلاد الواقعة تحت سيطرتها. وهذه الرابطة الدينية في نظرنا هي التي أدت إلى النزعة السلفية المطلة من نصوص **العروة الوثقى**، باعتبار أن فترة الإسلام المبكر هي التي تمثل عند الأفغاني وعبده أحسن العهود التي يمكن الاستدلال بها على أن الانتماء إلى الإسلام لا يعني بالضرورة التراجع الحضاري. ولذا، نجد وصف علاج هذه الأمة «الناجع إنما يكون في رجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة»[2].

ويبدو أن هذه النزعة السلفية قد جعلت أصحاب **العروة الوثقى** يسيرون في خط يعكس المسار المطلوب، وهو ما نعنيه بالخلط الحاصل في شروط تحقيق المدنية. فيقول محرر الجريدة: «هل تعجب أيها القارئ من قولي إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة

(١) نفسه، ص ن.   (٢) نفسه ص ص٢٠ـ٢١.

المعارف وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية»[1]. فعن أية مدنية يُتحدث هنا؟ أهي مدنية الغرب التي لعلها لم تنبنَ إلا على التحرر من إسار الدين والإيمان بقدرة الإنسان على الهيمنة على الكون من دون حاجة إلى دعم إلهي؟ أم هي مدنية أخرى "إسلامية" بديلة لا نجد بياناً لماهيتها وكيف تكون لا في هذا النص ولا في غيره من مقالات الجريدة؟

إن تصور الإصلاح في **العروة الوثقى** قد جعل النص التأسيسي الديني هو الأس الذي يدور عليه الفكر والفعل انطلاقاً من مبدأ أن الكتاب وما صحّ من السنّة شاملان لكل ما يتطلبه إصلاح الوضع الحضاري المتردي الذي فيه المسلمون: «وأما السعي لإملاء كلمة الحق وبسطة الملك وعموم السيادة فلا تجد آية من آيات القرآن الشريف إلا وهي داعية إليه جاهرة بمطالبة المسلمين بالجدّ فيه، حاظرة عليهم أن يتوانوا في أداء المفروض منه. ومن الأوامر الشرعية أن لا يدع المسلمون تنمية ملتهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله للّه، وفي السُنّة المحمدية والسيرة النبوية، مما يضافر آيات القرآن ما جمعه العلماء في مجلدات يطول عدها، هذا حكم ديننا لا يرتاب فيه أحد من المؤمنين به والمستمسكين بعروته»[2].

إن الخطاب الذي تحمله **العروة الوثقى** هو خطاب مغرق في التنظير ولاسيما في وصف سبب المحنة الحضارية التي يعانيها المسلمون، فلا تجد تناولاً للأبعاد السياسية أو الاقتصادية أو غيرها من العوامل التي بدأ بها التراجع فالانحلال فالسقوط في الاستعمار الغربي، وإنما يُكتفى بالانصراف عن الدين الحق سبباً في هذه الأزمة

(١) نفسه، ص٢١. (٢) نفسه، ص٧٧.

الحضارية الكبرى: «والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط اللّه فهلكوا وحلّ بهم الدمار، ثم لعدولهم عن سنة العدل، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة، [حتى] حادوا عن الاستقامة في الرأي، والصدق في القول، والسلامة في الصدر، والعفة عن الشهوات، والحمية عن الحق، والقيام بنصره والتعاون على حمايته، خذلوا العدل ولم يجمعوا هممهم على إعلاء كلمته واتبعوا الأهواء الباطلة، وانكبوا على الشهوات الفانية، وأتوا عظائم المنكرات، [فـ]خارت عزائمهم، فشحوا ببذل مهجهم في حفظ السنن العادلة واختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق، فأخذهم اللّه بذنوبهم وجعلهم عبرة للمعتبرين»[(١)].

لكأنك، وأنت تقرأ مثل هذا النص، تتلى عليك سيرة الأقوام الغابرين الذين يحفل بهم القصص القرآني! فأين هذه المعاني المفرطة في العموم من متطلبات عصر غزت فيه الآلةُ الصناعةَ اليدويةَ، وتجاوزت فيه قيمُ الحداثة مبادئَ التقليد الفكري، وحلَّ فيه التعليم الحديث الذي فيه مجال للحرب والفنون والصنائع لا يتسع له التعليم التقليدي في البلاد الإسلامية عامة، ذلك التعليم الذي لا يكاد يتجاوز العلوم الدينية؟...

وأعجب ما قد يقف عليه المطلع على أفكار الجريدة هو رد أصحابها لعدد من الحلول الممكنة للإصلاح؛ فالإصلاح بالصحافة مردود لأنه «قلَّ القارئون والكاتبون [بحيث] لا تجد لها قارئاً. ولئن

(١) **نفسه**، ص ص١٣٠-١٣١. وهذا ما ذهب إليه لاووست في محاولته الكشف عن مظاهر المحدودية في فكر أصحاب **العروة الوثقى**؛ انظر: Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, p. 100.

وجدت القارئ فقلما تجد الفاهم، والفاهم قد يحمل ما يجده على غير ما يراد منه لضيق في التصور أو ميل مع الهوى، فلا يكون منه إلا سوء التأثير»[١]. أفلا يناقض هذا ادعاء أصحاب الجريدة أنهم يقصدون بخطابهم كل الفئات الاجتماعية في البلاد الإسلامية؟

ثم إنهم يردون حلاً آخر ألا وهو تعميم التعليم العصري: «ويظن قوم آخرون أن الأمة (...) يتم شفاؤها من هذه الأمراض القاتلة بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون على الطرز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعمّ المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمّت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة. وما أبعد ما يظنون»[٢].

إن الحل الوحيد الذي يرتئيه أصحاب الجريدة هو في الرابطة الدينية أولاً، ثم في التقيد بتعاليم الدين الإسلامي كما جاءت بها النصوص التأسيسية، اقتداء بالسلف الصالح[٣]. أما مضمون ذلك الاقتداء، وكيفية التوفيق بينه وبين متطلبات اللحظة الحضارية الراهنة، فلا يلتفت إليه أصحاب الجريدة البتة: «فإننا لا نرتاب في عودتهم إلى مثل نشأتهم ونهوضهم إلى مقاضاة الزمان ما سلب منهم. فيتقدمون على من سواهم في فنون الملاحة والمنازلة والمصارعة حفظاً لحقوقهم، وضناً بأنفسهم عن الذل وملّتهم عن الضياع وإلى اللّه تصير الأمور»[٤].

---

(١) **العروة الوثقى**، م س، ص ص١٥-١٦.

(٢) **نفسه**، ص١٦.

(٣) Jacques Jomier, «La raison et l'histoire dans le commentaire du Manar», *MIDEO*, nº19, (1989), p. 18.

(٤) **العروة الوثقى**، م س، ص٢٩.

إن سطحية المضامين التي جاءت في خطاب **العروة الوثقى** الإصلاحي، إنما تعود في تقديرنا إلى طبيعة المنطلقات التي يقوم عليها تفكير أصحابها، وإلى منهج في التفكير عليل. فهو تفكير لم يقدر، رغم الانفتاح الظاهري على العالم الغربي، على تجاوز المقولات القديمة مثل التقوى وغيرها من القيم التي لم تعد قادرة على الاستجابة لمقتضيات اللحظة الحضارية الخطيرة التي كان الفكر الإصلاحي يواجهها. فكأن المشكلة هي في عدم استيعاب النقلة الزمنية التي تميز الماضي وإن كان مجيداً، من الحاضر، فضلاً عن فهم الشروط التي اقتاد بها المسلمون الملل التي سيطروا عليها قديماً؛ فانظر إلى محدودية النظرة التي يعتبر منها أصحاب **العروة الوثقى** ماضي المسلمين، في قولهم: «هذا ما أرشدنا إليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات الأجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين. لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني، ولا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض، وأن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يعرض عليه من أشكالها وانتقالها من قبيل إلى قبيل ما دام صاحب الحكم حافظاً لشأن الشريعة ذاهباً مذاهبها»[(١)].

إن هذا لهو فهم غالط للتاريخ: فهل غلب المسلمون إلا بقوة السلاح وبالشوكة الحربية؟ صحيح أن الإيديولوجيا التي كانت تحكم حرب المسلمين لغيرهم من الأمم واحتلالهم لها هي إيديولوجيا دينية، ولكن الدافع إنما هو اقتصادي في غرضه، عسكري في

(١) نفسه، ص١١.

وسيلته. وهذا ما يسلِّم به أصحاب الجريدة أنفسهم في قولهم إن «الديانة الإسلامية وُضع أساسها على طلب الغلب والشوكة والافتتاح والعزة ورفض كل قانون يخالف شريعتها (. . .) فالناظر إلى أصول الديانة ومن يقرأ سورة من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريب فيه بأن المعتقدين بها لا بد أن يكونوا أول ملة حربية في العالم»[1].

إنه خلط في تفهم الأمور واضطراب في المنطلقات الفكرية أدى بالمضمون الإصلاحي إلى تداخل جعله عقيماً لا يتجاوز وصف الظواهر وصفاً سطحياً، ويدّعي اقتراح حلول ليست كذلك في الحقيقة. ويسهل علينا الاحتجاج على موقفنا إن نحن أخذنا هذا الشاهد الذي يبدو فيه أصحاب **العروة الوثقى** رافضين لقيم المدنية التي بنيت عليها حضارة أوروبا الحديثة، فيقول أصحاب المجلة: «نعم وربما وجد بينهم أفراد يتفيهقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها (. . .) وسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بِسِمة أخرى على حسب ما يختارون ووقفوا عند هذا الحد. ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم فقلبوا أوضاع المباني والمساكن وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية (. . .) فنسخوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم واعتاضوا عنها أعراض الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره فأماتوا أرباب الصنائع من قومهم وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة من الحاجيات الجديدة (. . .) وهذا جدع لأنف الأمة يشوِّه وجهها ويحطّ بشأنها. وما كان هذا إلا لأن

---

(١) **نفسه**، ص٢٦.

تلك العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفجأتهم قبل أوانها»[1]. فمتى يحين أوان اقتباس العلوم من الغرب طلباً للاقتداء بهم أولاً، فغلَبَتهم ثانياً؟ لا يبدو هذا الأمر مطروحاً أصلاً في فكر **العروة الوثقى**، بل نجد العكس من حيث إغلاق باب الاقتداء بالغرب: «علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكُوى لتطرق الأعداء إليها»[2]. فماذا عن أخذ العرب المسلمين علوم اليونان بتعريبها والبناء عليها لاحقاً؟ إن فكر الأفغاني يبدو في **العروة الوثقى** غير ما نجده مثلاً في محاورته لرينان حول ماضي الحضارة الإسلامية العلمي؛ فهل الوعي بل الحكم بوضاعة فكر جمهور قرائه هو الذي صبغ فكره في هذه المجلة بهذه السطحية وهذه البساطة الباعثتين على الحيرة؟

إن ما تدعو إليه المجلة يلوح لقارئه مفرطاً في التنظير، بل طوباوياً يأخذ الأمور مأخذاً عاماً جداً لا يكاد يحدد تمشياً واضحاً يُطلب من المخاطَب به أن يسير وفقه: «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة»[3].

إن تصور البنية الاجتماعية "للأمة" التي تخاطبها المجلة هو تصور سلفي تقليدي جداً، فهو بناء طبقي ينقسم إلى العلماء (بالمعنى الديني للكلمة) المرشدين المفكرين، والعامة الذين ينوب عنهم العلماء في تفهم الأمور، وليس عليهم سوى السير وفق ما يحددونه

(١) **نفسه**، ص١٨.
(٢) **نفسه**، ص١٩.
(٣) **نفسه**، ص ص٢٠ـ٢١.

لهم. فنجد في **العروة الوثقى** أن «على العلماء أن يزيلوا اليأس بتذكير وعد اللّه (...) هذه وظيفة العلماء الراسخين وما هم بقليل بين المسلمين، ولا نظنهم يتهاونون فيما فرض اللّه إليهم، ووكل إلى ذمتهم، وهم أمناء الدين وحملة الشرع، ورافعو لواء الإسلام، وأوفياء اللّه على المؤمنين، أعانهم اللّه على خير أعمالهم ونفع بهم المؤمنين بإرشادهم»[١]. إن مفهوم "الوصاية" على العامة لهو ضديد مبادئ الإنسانية التي استفاقت بها أوروبا الحديثة؛ فيبدو فكر جماعة **العروة الوثقى** فكراً يكرّس استلاب الفرد وذوبانه في المجموعة. فنرى أن هذا الضرب من التفكير يؤكد التراجع الفكري ولا يترك مجالاً لأي أمل في الرقي والنهضة.

ومما يؤكد حالة الاستلاب تلك، ما نقف عليه من تمسك بعقدة التفوق على الآخر، من قبيل اعتبار اللسان العربي "أشرف لسان"[٢]. إن هذه المنطلقات التي ينبني عليها فكر النهضة كما يلوح من نصوص **العروة الوثقى** تبدو دينية صرفاً، لم تستطع استيعاب الهوة الفكرية الفاصلة بين العالم العربي الإسلامي والعالم الأوروبي؛ فانكفأ هؤلاء الجماعة على أصول فكرهم التقليدية يحاولون بها الاحتماء من الآخر الذي يبدو غريباً لم يحاولوا الوقوف على الأسس الحقيقية التي بنى عليها نهضته. فإذا أصحاب هذه المجلة يزيدون في اتساع الهوة الحضارية ولا يتجاوزونها. وقد ألح جوميي على الخلفية الدينية القرآنية التي يسند بها أصحاب **العروة الوثقى** أفكارهم حتى في ما يتعلق بالإنسان ونزعته الفطرية إلى المجد والهيمنة[٣]...

(١) **نفسه**، ص١٢٠.

(٢) **نفسه**، ص٦.

(٣) Jacques Jomier, «La revue "al-'Orwa al-Wothqa" (...)», *op. cit.*, p. 25.

ومن مظاهر النقص في هذا المشروع الإصلاحي، ادعاء أصحابه مخاطبتهم لكل بلاد العالم الإسلامي حرصاً على جمع الكلمة وتوحيد الصفوف تحت رباط الدين. ولكن الواقع أن التركيز كله إنما هو على بلاد المشرق، بل لا نكاد نقف على حديث إلا عن الهند ومصر في صراع مع السلطة الإنكليزية، في حين أن العالم الإسلامي يعاني مغربه من سطوة فرنسا وإيطاليا... فهل للفرد المغربي أن يجد ما قد يمسّه في خطاب **العروة الوثقى**؟ بل هل حاول أصحاب الجريدة أن يهتموا فعلاً بكل هموم الأفراد المسلمين الذين يدعون مخاطبتهم جميعاً وضمهم تحت لواء واحد؟ تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة بالنفي أسلم[(١)]

بقيت لنا إشارة مهمّة إلى طبيعة الخطاب الذي قُدت منه مقالات **العروة الوثقى**، فهو خطاب أقرب إلى نصوص الوعاظ، فيه الترهيب الديني[(٢)]، وفيه تحريك المشاعر بتعليق النفوس بالآمال[(٣)]، وتهوين المصاب، حضاً على العمل في السبيل التي تدعو إليها المجلة. وهذا ما يؤكد في تقديرنا تلك النزعة الماضوية التي يفكّر بها أصحابها، ويخاطبون بها قراءهم. وتلك مظاهر تؤكد محدودية الفكر الإصلاحي عند الأفغاني وعبده، وتبين أن الصورة الحاصلة عن جمعية "العروة الوثقى" والمشروع الإصلاحي الذي جاءت تبشر به هي في الحقيقة صورة مضخمة لا تعكس المضامين الفعلية التي جاءت بها هذه الجمعية.

---

(١) **العروة الوثقى**، م س، ص٤ وكذلك ص١٩، وص١٤٩.

(٢) **نفسه**، ص٧٢ وص١٥٢.

(٣) **نفسه**، ص ص٧٠-٧١.

إن الحاصل عندنا بعد نظرنا في أهم مقالات **العروة الوثقى** ومحاولتنا الوقوف على أسس تفكير أصحابها وكيفية فهمهم لانحطاط المسلمين، والوسائل التي يقترحونها حلاً لهذه المحنة، أن الأمر قائم على محاولة جادة في تغيير الوضع الراهن، حرص فيها أصحابها على التعامل مع الوضع من خلال حصر أسباب هذا التدهور فمحاولة الخروج منه وتجاوزه.

غير أن مشكلة أصحاب **العروة الوثقى** هي مقاربتهم السطحية للوضع الحضاري المترديِة فيه البلاد الإسلامية؛ ولما كان تشخيص العلة سطحياً، كان وصف الحل كذلك. ولعل جذور تلك السطحية الفكرية تعود إلى طبيعة المنطلقات التي بنى عليها الجماعة أفكارهم، فهي منطلقات لا تتماشى ومتطلبات العصر. فإذا هم يرسِّخون استلاب الفرد استلاباً اجتماعياً دينياً، على عكس أوروبا التي استفاقت بفضل المبادئ الإنسوية التي زحزحت الإله عن محور الكون لتنصِّب الإنسان محله.

فبدا خطاب المجلة حاملاً لملامح من حيرة أصحابه، وتذبذب فكرهم بين الشعور بهول الفارق الحضاري بين الغرب والشرق من ناحية، ومحاولة ترسيخ الأمل في الخلاص من ناحية ثانية، وذلك بتبسيط الفارق الحضاري وإيهام المسلمين بقدرتهم على اللحاق بأوروبا وغلبتها بمجرد عودتهم إلى أصول دينهم كما كان يمارسها السلف الصالح.

فكان خطاب المجلة خطاباً وعظياً يخاطب المشاعر ويلهب الأرواح أكثر مما يخاطب العقل، ويدَّعي شمول كل البلاد الإسلامية في حين أنه لا يتناول غير بلدَيْ الأفغاني وعبده؛ فكان الحاصل أن

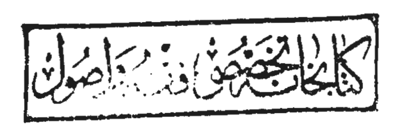
المجلة لم تأت في حقيقة الأمر بما يمكن عدّه "مشروعاً إصلاحياً" متكامل الأركان. ذلك أنه لا يمكن عدّ الانكفاء على النص الديني التأسيسي حلاً معقولاً لأزمة حضارية بتلك الضخامة. ثم حسب أي فهم تدعو الجماعةُ المسلمين إلى أن يقرؤوا نصهم هذا؟ أحسب قراءة القدامى أم حسب قراءة المحدثين؟ وأية قراءة حديثة للنص جاء بها هؤلاء، وهم لم يعيدوا النظر في المفاهيم الدينية التي من شأنها خلق قطيعة إيبستيمولوجية إن أعيد فهمها حسب ما يقتضيه العصر؟

إن هذه المجلة قد حملت مظاهر خيبتها في نصوصها ذاتها. ولعل ربط بعض المؤرخين بين عمق الفكر الإصلاحي الذي جاءت به الجريدة واجتثاثها بإيعاز من الإنكليز هو ربط مغلوط. فحسب تقديرنا، إن تحامل بريطانيا على **العروة الوثقى** عائد إلى محاولة أصحاب الجريدة بيان ضعفها مقارنة بالقوى الإمبريالية الأخرى؛ فنجدهم يقولون مثلاً: «يوجد في الدول الأوروبية من يهاب دولة الإنكليز اعتباراً لما في سلطتها من الممالك الواسعة والأمم العظيمة مما لم يبلغ عدده رعية دولة من الدول، ويقيس شأنها وقوتها في تلك الأطراف القاصية بما يراه في جزائر بريطانيا ويظن أن لها قدرة على الدفاع عن تلك الممالك تساوي قدرتها عليها في بريطانيا أو تقرب منها (...)»[1]: فالمسألة المثارة هنا هي بين القوى الأوروبية في ما بينها، لا بين قوة أوروبية ودولة إسلامية. صحيح أن هذا يمكن أن يخدم الأمل الذي تحاول المجلة بثّه في نفوس المسلمين بخصوص قدرتهم على الخلاص، ولكنه أمل بعيد جداً، لا نقدر أن نهتم له. ثم لا ننسى السلطة المصرية التي تعتبر الأفغاني وعبده

(١) **نفسه**، ص١٣٨.

معارضين منفيين خارج مصر، فلا يمكن أن تقبل دخول نصوصهما إلى مصر، مهما كانت محدودية مضامينها.

إن القيم التي ينادي بها عبده وأستاذه هي قيم تجاوزتها الأحداث السياسية في زمانهما، وصارت عاجزة عن الاستجابة لما يتطلبه الوضع الحضاري المتردي. وعلى أية حال، فلا نجد كبير غرابة في مضمون مقالات المجلة إن نحن ربطناه بما كنا قد وقفنا عليه من مظاهر التداخل والاضطراب والغموض الواسمة لشخصيتي الأفغاني وعبده وفكر كل منهما. ولكن ما زاد الأمر سوءاً في المسار الإصلاحي الحديث فيما نقدر هو أن عبده قد أورث مظاهر المحدودية الفكرية هذه إلى من جاء بعده من المصلحين، وعلى رأسهم رشيد رضا، وهي محدودية يُعبِّر عنها **تفسير المنار** وغيره من الأعمال التي سارت في مسلك تراجعي أخذ يبتعد شيئاً فشيئاً عن ثورية الأفغاني ومحاولة عبده وسم أعماله بشيء من العقلانية الظاهرة. وهذه مسائل يدور عليها قولنا في الفصل الثالث من عملنا.



الفصل الثالث

الفكر الإصلاحي: من المقاربة الشمولية إلى التركيز على بُعدٍ واحد

عادة ما تجنح الدراسات المهتمة بالفكر الإصلاحي الحديث إلى اعتماد المقاربة الزمنية وسيلة لتصنيف المشاريع الإصلاحية وفق طبقات تلي الواحدة منها الأخرى في الزمن. وهذه مقاربة مفيدة باعتبار أن التطور الزمني لا مناص من أن يرافقه تطور في المعطيات المادية ومن ثم في الأفكار. غير أننا نراهن على وجاهة مدخل آخر إلى الفكر الإصلاحي يعضد السابق ولا يعارضه.

وذلك أننا إذا تمعنا في المشاريع الإصلاحية محط اهتمامنا وجدنا أن الأفغاني وعبده قد تعاملا مع الشأن الإصلاحي من وجهة نظر شمولية يكادان ينفردان بها عن غيرهما من المصلحين. وما نقصده بالسمة الشمولية في سياقنا هذا هو اعتبار أن الإصلاح يجب أن يتناول كل مظاهر الحضارة في البلاد العربية والبلاد الإسلامية من دون فصل أحدها عن الآخر، ولا الاستغناء عن بعضها من دون البعض الآخر.

صحيح أن محمد عبده قد ركز في مشروعه الإصلاحي على

الهاجس التربوي، وهو هاجس ظهر واضحاً خاصة بعد استقلاله فكرياً عن أستاذه الأفغاني. ولكن التعليم في نظره لم يكن سوى أداة عمل يتحقق بها إصلاح واقع المسلمين على وجه العموم. أما غير هذين من المصلحين، فقد اعتبروا أن النهضة ترتهن بسبب محدد كان هو الهمّ الشاغل لكل واحد منهم في مشروعه الإصلاحي برمته.

ويعتبر عبد الرحمن الكواكبي أفضل مثال على هذا الاختلاف في السبل الإصلاحية. فرغم أن الرجل كان معاصراً للأفغاني وعبده فقد بدا فكره الإصلاحي بعيداً عن الشمولية التي تسم فكر كل منهما.

١ ـ عبد الرحمن الكواكبي: بين الحداثة والماضوية

لقد ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب بالشام سنة ١٨٥٤، وتلقى تكويناً تقليدياً لعل الوسط العائلي الذي ينتمي إليه هو الذي كان سبباً فيه. فهو من عائلة تنتمي إلى أشراف حلب والشام، ممن كانت التنظيمات وبالاً على مصالحهم الاجتماعية والاقتصادية. فكان الضغط السياسي على هذه الطبقة في عهد السلطان عبد الحميد من أبرز الأسباب التي أدت إلى توتر الصلة بين الكواكبي والسلطات السياسية في بلاده، فكان توتراً أدى إلى هجرته إلى مصر سنة ١٨٩٩ طلبا للحرية النسبية التي كان يمنحها الخديوي عباس إلى رعاياه في تلك الفترة[١].

وكان الكواكبي قد اشتغل في الصحافة قبل هجرته إلى مصر، حتى إنه أسس أول جريدة عربية اللسان في حلب سنة ١٨٧٨، وهي

(١) محمد الناصر النفزاوي، م س، ص ص٢١٠ـ٢١٤.

جريدة **الشهباء** التي سرعان ما منعتها السلطات العثمانية من الصدور، وأنشأ بعدها جريدة **الاستقلال** سنة ١٨٧٩ وكانت ناطقة باللغتين العربية والتركية. ولم يكن مصيرها بأفضل من سابقتها(١). وسيكون لهذا العداء بين الكواكبي والسلطة الحاكمة بالغ الأثر في فكره الإصلاحي، حتى إنه كان أشد قسوةً على السلطة العثمانية من الأفغاني ومن عبده، وهو ما سنأتي إليه بعد استعراض أهم المراحل الحاسمة في حياته(٢).

وقد لاحظ العديد من الدارسين أوجه شبه عديدة بين سيرة كل من الكواكبي وعبده ولاسيما تلك التربية التقليدية التي كان شبان الطبقات التقليدية يتلقونها والتي لا تلبث أن تصطدم بواقع الحضارة الغربية الغازية بمنتجاتها المادية والفكرية على حد سواء(٣).

ولكن هذا الشبه في الاصطدام بصورة الغرب الغازي بسبب الخلفية الفكرية التقليدية لم يمنع اختلافاً عميقاً بين الكواكبي وعبده والأفغاني في تمثُّل المشكل الحضاري والحلول الممكنة له. وبيان هذا أن الكواكبي كان يعتبر أن مشكلة الشعوب العربية الإسلامية المهزومة حضارياً تعود إلى سبب واحد هو **الاستبداد**. وهذا الاستبداد في نظره هو استبداد سياسي ولكنه قد يجتاز مشكلة الحكم إلى الدين ليصبح الحاكم متسلطاً على رعاياه لا في أمور دنياهم وحسب بل في

(١) أحمد الحياعي، «الكواكبي: همُّ التأخر العربي وهاجس النهضة»، **الوحدة** - باريس، العدد ٨١، حزيران/ جوان ١٩٩١، ص ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *op. cit.*, pp.89-90.

وانظر أيضاً: محمود مصطفى حلاوي، **م س**، ص ص٤٩-٥٠.

(٣) النفزاوي، **م س**، ص٢٢١.

أمور دينهم أيضاً. ولهذا انكبّ على درس الاستبداد السياسي الذي تبين له «بعد بحث ثلاثين عاماً أنه هو أصل الداء»[1]، فتناوله «لغة ومصطلحاً وظاهرة ومفهوماً وأشكالاً ومراتب ومفاعيل، متوسعاً في درس العلاقة بين الاستبداد والدين، الاستبداد والعلم، الاستبداد والمجد، الاستبداد والمال، الاستبداد والأخلاق، الاستبداد والتربية، الاستبداد والترقي، وأخيراً: الاستبداد والتخلص منه»[2].

إن تركيز الكواكبي على معضلة الاستبداد باعتبارها العائق الذي يجب على الشعوب العربية الإسلامية أن تتخطاه لحل أزمتها يدلّ على ضيق أفقه الفكري النسبي بالمقارنة مع الأفغاني وعبده. وليس وراء حديثنا عن ضيق التصور الإصلاحي قصد الحط من قيمة هذا المصلح، وإنما هي إشارة إلى اختلاف في تصور الحلول الممكنة؛ فمن مقاربة تراهن على الكل إلى أخرى تراهن على الجزء.

ومثلما سبقت إشارتنا، فاستبداد الملوك في نظر الكواكبي لا يقتصر على الحيز السياسي بل يتخطاه إلى استبداد ديني. وإذا كان الأول عائداً إلى الحكام في تسلطهم على الرعية، فإن الكواكبي يحمّل الشعوب مسؤولية التواطؤ مع الحاكم المستبد في إحلال

---

(١) الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، المكتبة الشرقية، مصر، دت، ص١٨.

(٢) علي حمية، «الثورة الفكرية الكواكبية: مبرراتها ومرتكزاتها»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، أوراق العمل المقدمة في الندوة المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام عبد الرحمن الكواكبي، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق ـ سورية، ٢٠٠٣، ص٢٣.

الاستبداد الديني. وجلية هذا الأمر أنه يرى أن «سبب انحطاط البلاد هو "التعصب الديني" وإصرار "العوام" على اعتقادهم الخاطئ بـ"تلازم مساري الدين والدولة"»[1]. ويمكن اعتبار فكر الكواكبي متقدماً بالقياس إلى عصره من هذه الناحية لما يبدو من فصله بين الدين والدولة واعتقاده ببطلان "الدولة الدينية"[2]، فهو يرى «بأنه لا ينبغي أن يكون للحكومة من سلطة على العقائد والضمائر، وشدَّد على ضرورة التفريق بين السلطات السياسية والدينية والتعليمية وعدم الجمع بينها منعاً لاستفحال السلطة»[3].

ولكي يدعم هذا الأسّ المهمّ الذي يتقوم به مشروعه الإصلاحي، أس الفصل بين الدين والدولة، فقد استند إلى حجتين متنافرتين: فهو قد استلهم الكثير من المبادئ التي دعا إليها من الفكر الأوروبي ولا سيما كتاب **روح القوانين** لمونتسكيو بعد أن تم تعريبه، ونعني هنا خاصة مبدأ فصل الدين عن الدولة واعتبار «الإصلاح الديني مدخلاً للإصلاح السياسي الشامل أسوة بما حدث في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر»[4]. وله مصدر آخر يستمد منه حجته الداعمة لمشروعه الإصلاحي: إنه «التجربة الإسلامية التاريخية»[5]. فحسب الكواكبي إن الدولة الإسلامية قد أنشئت منذ عهدها المبكر لنشر الدين الإسلامي وإعلاء شأنه، وهذا دليل على أن الدين والدولة

---

(١) **نفسه**، ص ن.

(٢) **نفسه**، ص١٧.

(٣) ماهر الشريف، «من غروب الإصلاح الديني إلى تجديد الفكر الإسلامي»، **م س**، ص ص٢٥١ـ٢٥٢.

(٤) علي حمية، **م س**، ص١٥.

(٥) **نفسه**، ص١٧.

عند النبي محمد والجيل الأول من خلفائه ليسا عنصرين متلازمين كما يجري في الاعتقاد الباطل لدى عامة المسلمين[١].

إن ما يدعو إلى النظر في حجتيه هاتين هو أنهما علاوة على تنافرهما الذي يدل على تمزق فكره بين نموذجين يعسر التأليف بينهما، يعكسان فكره المستلب بالنسبة إلى واقعه: فما زال فكره يأتي بمثال غريب في الفضاء الزمني ليسلّطه على حاضره، ويأتي بمثال آخر غريب في الفضاء المكاني ليسلّطه على مجتمعه. وهذا يدلّ على عجز تفكيره عن اعتبار النماذج الحضارية في نطاق ما يقتضيه اجتماعها من شروط تتصل بواقعها هي ولا تنعكس حتماً على واقع مختلف عنها. وتنضاف إلى السابقتين مشكلة أخرى: فالحل الذي يقترحه الكواكبي يحتاج إلى حجة قوة رمزية لكي يقبله قراؤه وهذا ما قد يدلّ على غموض العلاقة بين المصلح ومخاطبيه فهي تبدو علاقة استعلاء أو لنقل علاقة ريبة ما دامت وجهة نظر المصلح في حل الأزمة لا بد لها من دعامة خارجية عن فضاء التخاطب لكي تُقبل أو على الأقل لكي يُتفهم أنها قُبلت.

وتبدو حالة الاستلاب الفكري عند الكواكبي في حججه التي يسند بها مشروعه الإصلاحي من قبيل اعتباره أن الحاكم لا يمكن له أن يكون مستبداً أو عادلاً لأن ذلك «لا يمكن أن يتحقق (. . .) إلا عند اللّه ولا يمكن لبشر أن يكون كذلك»[٢]. وهذه الحجة تسمح له بإقرار أن «مسؤولية الحرية تقع على عاتق الأمة»[٣]. وقد رأى بعض

---

(١) **نفسه**، ص ن.

(٢) الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، م س، ص٢٠.

(٣) **نفسه**، ص ص١٤٦ـ١٤٧.

الدارسين أن اعتباره النموذج الغربي مثالاً حضارياً يمكن الاقتداء به عائد إلى أنه لم يعاصر افتضاح مقصد أوروبا الاستعماري تجاه البلاد العربية والإسلامية[1]. وقد يكون ذلك ممكناً غير أنه لا يرفع سمة الاستلاب عن فكره الذي لم يأبه حتى لاختلاف المرجعية الدينية بين التجربتين اللتين وضعهما نصب عينيه وهو يتمثّل نموذج الدولة الناجحة: فما أبعد الدولة الإسلامية الفتية عن أوروبا الحديثة ليس في الزمن فحسب، بل وفي المنظومة التي تتقوم بها كلتا التجربتين!

وبناءً على ما أسلفنا، فإن مشروع الكواكبي الإصلاحي يرتكز على المبادئ التالية: الاستبداد الديني هو الأصل في الاستبداد السياسي، وهذا ما يؤدي إلى الانحطاط. أما الحل ففي "الشورى الدستورية"[2]. ولذلك فلا بد للإصلاح من أن «يؤدي إلى العودة بالإسلام إلى التوحيد الخالص»[3]. ولا بد هنا للعلم من أن يلعب دوره المهمّ في «تحرير العقل وإقامة مجتمع العدالة والحرية والشورى»[4]. ولعل هذه السمة الرجعية التي تميز مشروعه رغم محاولته اللّحاق بركب الحداثة هي التي جعلت بعض الباحثين يعتبرونه «عربياً إسلامياً أصيلاً، لم يتمحور حول فكرة التقدم المستمر»[5].

---

(١) أحمد الحياعي، **م س**، ص٧٣.

(٢) أحمد الموصلي، «أسباب فشل خطاب الإصلاح الديني»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (...)، م س، ص١٥١.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) **نفسه**، ص١٥٢.

(٥) هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، سنة ١٩٨٥، كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٦، ص٢٣.

ويمكن اعتبار كتابي الكواكبي **أم القرى** (صدر عام ١٨٩٩ بعيد حلوله بمصر) **وطبائع الاستبداد** (أصدره لاحقاً بين سنتي ١٩٠١ و١٩٠٢) مرحلتين تعكسان تطوراً ما في فكره من حيث كون الكتاب الثاني قد تأثر فيه صاحبه بأجواء الحرية النسبية التي صار ينعم بها في مصر. ويبدو كتاب **أم القرى** طريفاً في الفكرة التي ينطلق منها: فالكتاب يحمل مشروع جمعية أراد لها أن تنعقد في مكة خلال موسم الحج لطرح مشاكل الشعوب الإسلامية والبحث لها عن حلول[١]. وتبدو المرجعية الإسلامية ذات سطوة على فكره في هذا الكتاب، وكأن محنة التقهقر الحضاري هي محنة الإسلام على وجه العموم. ولا نغفل هنا عن الإشارة إلى الشبه بين هذه الجمعية التي حاول تأسيسها وجمعية العروة الوثقى التي أسسها الأفغاني وعبده. وبغض النظر عن سؤال التقليد واستلهام المشاريع بين مختلف هؤلاء المصلحين، فالمهم عندنا هو هاجس "التعبئة" البادي من هذين المشروعين. فالجامع بين "العروة الوثقى" و"أم القرى" هو اعتبار المسلمين كتلة واحدة لا بد لها من رأب صدوعها لصد الغازي المسيحي الأوروبي.

أما كتاب **طبائع الاستبداد** فيختلف عن **أم القرى** في طبيعة فكر الكواكبي البادية منه: ففيه نظر في قضايا «الوطن العربي والأوضاع السياسية فيه»[٢]؛ فالنظرة الإصلاحية في هذا الكتاب «نظرة قومية لا دينية»[٣] كما هو الشأن في **أم القرى**. ويستعيض في هذا الكتاب

---

(١) محمود مصطفى حلاوي، م س، ص ص٥٣-٥٥.

(٢) نفسه، ص٥٦.

(٣) نفسه، ص٥٧.

الثاني عن الرابطة الإسلامية برابطة مدنية لا فرق فيها بين المسلم وغير المسلم، فالجميع خاضعون للقانون المدني متساوون أمامه في الحقوق والواجبات[1].

ويرى الكواكبي أن ما يدفع المرء مهما كان وضعه إلى التغيير هو فطرة فيه تدفعه إلى الحركة والفعل، وهي فطرة وسمها بـ"الترقي"[2]. وهذه النزعة الفطرية هي التي عزا إليها ما يريده للمسلمين من ثورة اجتماعية أساسها الدين الذي شوهه الاستبداد. ولا يرى أي حرج في المقارنة بين الإسلام والمسيحية في مجال الإصلاح الديني: فعنده أن لا بأس في الاقتداء بالبروتستانت الذين أصلحوا دينهم بالعودة إلى أصول الإنجيل الأولى، تلك العودة التي يُعزى إليها في نظره تقدم أوروبا في الميادين كلها[3]. ويفصِّل أركان مشروعه داعياً إلى عودة جميع المسلمين إلى المذهب الحنبلي لأنه مذهب أهل الجزيرة العربية، متصوراً أن في ذلك نبذاً للاختلاف المذهبي. وهذا الدور يوكله إلى "الحكماء والأحرار"[4]. فيبين لنا أن الكواكبي في دعوته إلى التقدم يعود إلى وضع منغلق فكرياً ودينياً، وضع يمنع التعدد وينصِّب "نخبة" تتولى هي شؤون العامة. فنراه إذن لا يقَل انغلاقاً عمن سبقه من مفكري عصور الانغلاق من المسلمين رغم ظاهر التمدن والانفتاح الذي يسم مشروعه الإصلاحي.

(١) **نفسه**، ص ن.
(٢) شكري النجار، **م س**، ص ص٢٤ـ٢٥.
(٣) محمد جمال طحان، «أبعاد الإصلاح الديني عند الكواكبي»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (...)، م س، ص٢٣.
(٤) **نفسه**، ص ن.

إن مشروع الكواكبي الإصلاحي يتركز على الخروج من ربقة الاستبداد بمظاهره المختلفة التي يؤدي جميعها إلى حالة الانحطاط التي كانت المجتمعات العربية الإسلامية تتخبط فيها. فكان إصلاح الدين وسيلة لحل هذه الأزمة المحورية في فكره طلباً لتحقيق «إسلام عقلاني منفتح على العلم ومتجاوب مع متطلبات الحداثة»[(١)]. والطريف عنده أن إصلاح الإسلام لا يرمي في مشروعه إلى إرساء أركان دولة إسلامية يجمع الحاكم فيها بين سلطتي الدين والدنيا، بل إنه يدعو إلى دولة «مدنية قومية، تضم مسلمين وغير مسلمين»[(٢)]. ويبدو الهدف الذي يرمي إليه غامضاً من حيث التباس أركانه بل ربما تناقض هذه الأركان في بعض المظاهر منها: فالدعوة إلى دولة مدنية يتعارض والحرص على جمع المسلمين على مذهب فقهي محدد تتولى السهر على التزام العامة به نخبة من علماء الدين. والدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة الدنيوية السياسية لم يأت لدعمها مشروع بديل في الحكم واضح المعالم. فالحديث عن نظام "نيابي"[(٣)] لا يكفي لاعتبار مشروعه متكامل الأركان، ثم إن الاقتداء بالسيرة المحمدية وببعض خلفاء النبي الأوائل لا يتناسب والدعوة إلى اعتماد الثورة البروتستانتية نموذجاً أمثل للإصلاح الديني والحضاري. ولعل وجوه التناقض هذه هي التي تجعل من الصعب تصنيف فكر الكواكبي وآرائه الإصلاحية في الدين والسياسة والمجتمع ضمن اتجاه واضح[(٤)].

---

(١) ماهر الشريف، **م س**، ص٢٤٧.
(٢) محمود مصطفى حلاوي، **م س**، ص٥٧.
(٣) الكواكبي، **م س**، ص١٣٨.
(٤) محمود مصطفى حلاوي، **م س**، ص٦٠.

فالقضية عنده هي أبعد من التوفيق بين "الحداثة والتراثية"[1]، بل هي في العجز عن النظر في قضايا العصر بعين لا تتكاثف الحجب أمامها وبعقلية تعي تلك القضايا وعياً نقدياً لا يحتاج إلى الاحتماء لا وراء ماض مجيد ولا خلف حاضر غريب، بل يقدر على التصريح بأصل الداء ويقترح له الحلول الممكنة من دون وصاية على أفراد المجتمع الآخرين الذين يبدو أنه لم يتحرر من تصوره التقليدي لهم، ذاك التصور القائم على التمييز بين خاصة فاعلة وعامة خاضعة لفعل الخاصة.

وبهذا فإن نظرنا في مشروع الكواكبي الإصلاحي يسمح لنا بالوقوف على محدوديته ورجعيته، وهما وجها نقص كنا قد وجدناهما في فكر الأفغاني وعبده رغم شمولية الإصلاح عند كل منهما. فرغم أن الكواكبي قد حصر همّه في الاستبداد واعتبر أن حل الأزمة الحضارية مرتهن بالقضاء عليه، فإنه ظل مستلباً بالنسبة إلى عصره. فجاء مشروعه هجيناً خاصة فيما يتعلق بمرجعيته التي جاءت مزدوجة ازدواجاً مشطاً بين النموذج الإسلامي في عصر الدولة الإسلامية المقدس وشبه المقدس، والنموذج المسيحي في البلاد الأوروبية، وتحديداً في ما يخص الإصلاح الديني البروتستانتي.

وإذا كان الكواكبي قد جمع بين الصفوية الإسلامية والحداثة الأوروبية في دعم فكره الإصلاحي ففشل في تقديم مشروع متكامل البناء، فيكون من الوجاهة بمكان أن نتساءل عن مدى نجاح مشروعين إصلاحيين اختص كل منهما بواحدة من تينك المرجعيتين المتنافرتين. وإنما نقصد مشروع محمد رشيد رضا الذي استكن إلى

(١) محمد جمال طحان، م س، ص٢٤.

إصلاح ديني اكتفي فيه بالمعطى الإيماني وسيلة لتحقيقه، ومشروع علي عبد الرازق الذي تركز في الإصلاح السياسي معتبراً النموذج الغربي مثلاً أعلى يُحتذى به.

٢ ـ محمد رشيد رضا والإصلاح السلفي

إن الانطباع السائد عن محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٨) أنه تلميذ محمد عبده الذي حمل عنه لواء الإصلاح، فليس له من دور سوى مواصلة ما كان ذلك قد بدأه عبده من برنامج إصلاحي. وهذا الانطباع لا يصدق إلا جزئياً: فصحيح أن رضا كان تلميذاً لعبده حرص على أن يلحق اسمه باسمه، ولكن له في الحقيقة موقفاً من الإصلاح يختلف عن توجه عبده. فإذا كان عبده ذا نظرة مرنة إلى الدين تقوم على إيمانه بضرورة إعمال العقل في النصوص التشريعية وفق ما يخدم مصالح الشعوب الإسلامية، فإن لرضا نزعة في «التعلق بالشريعة الإسلامية والاعتماد على المبادئ التي جعلت الحضارة العربية تتألق في سالف عهودها والعودة إلى التراث الإسلامي العربي والدعوة إلى إحياء الثقافة العربية»[١].

فإذا كان اتجاه عبده متسماً بالحرية العقلية في التعامل مع الشريعة، والكواكبي يجمع بين استلهام الشريعة واستلهام الفكر والتاريخ الغربيين، فإن رضا يبدو موقفه منغلقاً على ذاته يدور في فلك الشريعة الإسلامية منطلقاً للإصلاح وغاية له.

وعادة ما يذهب الدارسون إلى اعتبار رضا ثالث حلقة في سلسلة

(١) محمد الصادق عبد اللطيف، م س، ص٦١.

الاتجاه الإصلاحي الموسوم بالسلفية بعد الأفغاني وعبده، بل إن اللبس أحياناً يبدو محايثاً لمفهومي الإصلاح والسلفية[1]. صحيح أن جمع هذا الثالوث في بوتقة الفكر السلفي قد لا يخلو من وجاهة، على أساس أنهم جميعاً قد دعوا بشكل أو بآخر إلى الوفاء لروح الشريعة الإسلامية بوصفها أصلاً مهمّاً من أصول الإصلاح. غير أن ذلك يجب ألا يحجب عن الدارس الفرق العميق بين مبادئ كلٍ من هؤلاء، أي ذاك التدرج نحو الانغلاق في إسار الشريعة الذي أخذ يكبر من الأفغاني إلى عبده ثم من عبده إلى رضا ليصل إلى أقصى درجاته مع حركة "الإخوان المسلمين" التي تُعتبر تتويجاً لموقف رضا النابذ لمظاهر الخروج على الشريعة الإسلامية. وإجمالاً، تقوم "السلفية الجديدة" على أسس منها «الحنين إلى الماضي وإلى العصر الذهبي الذي هو فترة النبوة والخلافة الراشدة»[2]، و«أنها وإن كانت تعرض أنظمة الحكم في المسائل المتعلقة بالدين وتطبيق الشريعة ـ أو بالأحرى عدم تطبيقها ـ فإنها لا ترى في كل الحالات الخروج على السلطان وشق عصا الطاعة في وجهه»[3]، وأن أهدافها ليست «دينية بحتة وإنما (...) [هي] دنيوية في المرتبة الأولى، وهي تدارك تأخر المسلمين والعمل على استرجاع مجدهم الحضاري»[4].

---

(١) حتى إن علي مراد لا يفرق بين الإصلاح والسلفية في مقال "إصلاح" في **دائرة المعارف الإسلامية**؛ فهما عنده واحد. انظر هذا المقال، «Islăh», *EI2*, op. cit., p. 157 مثلاً. وهذا أيضاً موقف هنري لاووست. انظر: «Le réformisme orthodoxe des 'Salafyia'», *op. cit*, p. 175.

(٢) عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، م س، ص٤٧.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) **نفسه**، ص٤٨.

إن **تفسير المنار** ومجلة **المنار** يُعتبران أجلى مظاهر الاتصال بين رضا وعبده، غير أن الصلة بين الأستاذ وتلميذه لا تخلو من دقة: فليس رضا بذاك المقلد لأستاذه، السائر في الدرب الذي اختطه له، بل إن له يداً في توجيه بعض مواقف عبده وصورته حسب ما يبدو له خادماً لمساره الفكري التقليدي. وقد أتيحت لرضا هذه الحرية في توجيه فكر عبده الوجهة التي تناسبه هو بداية بنقله لدروس عبده التي كان قد ألقاها مشافهة في الأزهر بين سنتي ١٨٩٩ و١٩٠٥ في ملاحظات نسبها إلى أستاذه ضمن ما سماه بـ **تفسير المنار**[١]. وحتى ما كان يبدو لرضا جريئاً في مواقف أستاذه التفسيرية للقرآن، فإنه كان يحرص على التخفيف من سمته تلك لا بردها رداً صريحاً بل بتنزيلها في سياقات محددة وبالتعليق عليها بحيث يفرغها من محتواها الأصلي العقلاني ليوجهها إلى ما يراه هو صالحاً لخدمة قرائه وشدّهم إلى ما يبدو له مناسباً لروح الشريعة الإسلامية[٢].

ولهذا التصرف في فكر عبده، يرى محمد الحداد ضرورة التمييز بين فكره من جهة وما يسميه «قراءة سائدة حوله»[٣] من جهة أخرى، كان رضا من أبرز الضليعين في ترسيخها ونشرها خاصة بعد وفاة عبده. ولا يقف تصرف رشيد رضا عند فكر عبده، بل إنه يوجه النص القرآني ذاته الوجهة التي تخدم موقفه، وهذه النزعة بانت خاصة في الجزء الذي اضطلع رضا بتفسيره من القرآن مما لم يتممه عبده. وقد

---

(١) Mohamed Haddad, «Les œuvres de ’Abduh: Histoire d’une manipulation», *op. cit.*, pp. 221-222.

(٢) *Ibid.*, p. 222.

(٣) محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، م س، ص٦٦.

وسم احميدة النيفر هذه الوجهة في التعامل مع القرآن بـ"الإيديولوجية"، ومن مرتكزاتها «اعتبار المعنى أمراً ثابتاً مطلقاً (...) [وهذا ما] شرَّع لاستلهام ما في النص القرآني من دلالات تستفاد لمقاومة الاستعمار ومواجهة حكام البلاد الإسلامية وما ران على المجتمعات من مظاهر الجهل والابتداع»[١]. فنرى إذن أن تعامل رضا مع النص القرآني لا يفي للنص بقدر ما يفي لفكرة سابقة للعمل التفسيري يوظف النص للاستدلال عليها، وهذا ما يوحي بوجه جديد للاستلاب يقوم على توهم الوفاء للنص (أو الإيهام به!) في الظاهر، ولكنه في الباطن يتجاهل «أن كل المفسرين السابقين للقرآن إنما فسّروه على منهج مرتبط بالنظام المعرفي السائد في عصرهم وبالتوجه الثقافي العام الخاص بذلك الزمان»[٢].

يمكننا إذن أن نتناول فكر رضا من خلال **المنار** ونحن مطمئنون إلى أن الصورة التي يعكسها هذا العمل التفسيري هي صورة رضا أكثر مما هي صورة عبده، نظراً إلى أن عبده ليس له سوى جزء وحسب من العمل، وأن ذلك الجزء لم يسلم من توجيه رضا لمضامينه الوجهة التي تناسب فكره الإصلاحي. ولا يخفى هنا حرص التلميذ على أن يورد اسم أستاذه في عملهما المشترك لما يمكن أن يغنمه من شهرة عبده، خاصة بعد وفاته. فالاقتران بين الرجلين مفيد لرضا أكثر مما هو مفيد لعبده، لاسيما وأنه لم تكن لرضا قاعدة شعبية واسعة في مصر.

إن محمد رشيد رضا شامي الأصل على غرار الكواكبي، جاء

(١) احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟** م س، ص٥٧.

(٢) **نفسه**، ص٣٩.

القاهرة لاجئاً سياسياً من جور السلطان عبد الحميد السياسي في طرابلس الشام، سنة ١٨٧٩[١]. وقد عمل بالصحافة وسيلةً مثلى لتمرير أفكاره إلى قرائه. وقد يكون وراء حرصه على الانتساب إلى عبده شعوره بالافتقار إلى وسائل النجاح في المجتمع المصري: فليست له شهرة علمية ولا مكانة اجتماعية مرموقة قد تضمنان ما يصبو إليه من علو شأن. زد على ذلك شدة المنافسة بينه وبين رجال آخرين أمثال فرح أنطون وغيره من رجال الصحافة الذين حتى وإن لم تكن هواجس الإصلاح هي المحركة لهم، فهم على الأقل يحرصون على رواج جرائدهم بين قرائهم![٢]. ولا تعكس غزارة إنتاجه الفكري أهمية مضمونية، فهو لم يتوصل إلى تقديم مشروع إصلاحي متماسك الأركان فلم يكن له فضل مواصلة ما كان الأفغاني وعبده قد أسسا له من مسالك إصلاحية، بل إنه بدا كالصورة المجتزأة من مشروع عبده الإصلاحي خاصة: فاكتفى بالتعامل مع النص القرآني على غرار أستاذه في الظاهر، ولكنه تعامل سطحي لا يفتح آفاق النص بل يضيق من دائرته التأويلية[٣].

وقد جاءت مجلة **المنار** حاملة لأفكار رضا الموسومة بالسطحية والانغلاق غالباً. ويعتبر رضا أن القرآن «هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح يُرتجى وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحول في مجمله إلى عقبة كأداء لتعذر الوصول إلى النص القرآني

---

(١) H. Laoust, «Le réformisme orthodoxe...». *op. cit.*, p. 176، وكذلك عمله الآخر بـ: «Le réformisme musulman (...)», *op. cit.*, p. 91 .

(٢) محمد الحداد، **البركان الهائل**، م س، ص ص٦٥-٦٦.

(٣) نفسه، ص٦٦.

دون المرور عليها والخضوع إلى مقولاتها»[١]. فتبدو لنا مشكلته المنهجية الكبرى ماثلة في إعراضه عن تناول التراث الديني التفسيري منه على وجه الخصوص تناولاً نقدياً، وادعاء النظر المباشر في النص القرآني. ولكنه نظر سطحي لا يتسلح بالمنتجات المعرفية الحديثة التي كان يمكن لها أن تتيح له قراءة عميقة للنص القرآني، متجاهلاً أن أجيال المفسّرين في كل العصور الإسلامية السابقة كانت توظف كل ما يتاح لها من وسائل معرفية لتفهم النص القرآني وتوجيه قراءته وفق ما تحتاج إليه المجتمعات المعاصرة لتلك القراءات.

ويذهب رضا في **المنار** إلى نبذ كل فكرة تدعمها حجة ملموسة؛ ولذلك فلا سبيل عنده إلى توظيف العلوم العقلية في تفسير القرآن[٢]، بل تجب الاستعاضة عنها بما يرد في النص القرآني ذاته من أمارات تهدي قارئه إلى مقاصده العميقة[٣]. فنرى أن مشكلة فكر **المنار** هي في إحكام حبس العقل التفسيري في دائرة النص، ومنعه من الاستفادة من أي زاد معرفي معاصر أو سابق له في الزمن، وليد الحضارة الإسلامية أو غريب عنها مما جاء به العقل الأوروبي الحديث[٤]. وإجمالاً، كان فكر **المنار** واقعاً بين ظاهر تقدمي وباطن تقليدي لاسيما فيما يتعلق بمنهج التعامل مع النص القرآني[٥]. إن

---

(١) أحمبدة النيفر، **م س**، ص٤١.

(٢) Jacques Jomier, «La raison et l'histoire dans le commentaire du Manar», *op. cit.*, pp. 30-31.

(٣) *Ibid.*, pp. 31-32.

(٤) H. Laoust, «le réformisme musulman (...)», *op. cit.*, pp. 91-92. وقد تناول في هذا الجزء من مقاله أعمالاً أخرى لرضا إضافة إلى **المنار**.

(٥) **نفسه**، ص ص١٧٧ ـ ١٧٨. وتمكن مراجعة "البرامج الاجتماعية والسياسية" في ما يقدمه **المنار** من أفكار إصلاحية في: *Ibid.*, pp. 193-219.

النزعة الغالبة على إصلاح **المنار** هي نزعة الأسطرة: أسطرة الدين وأسطرة الأخلاق. وهي أسطرة تقوم الأمة محضناً لها بتوحيد لغتها وتوحيد نظرتها التقليدية إلى السلف الصالح[1].

إن المنهج التفسيري الذي اتبعه **المنار** تقليدي من حيث تناوله الآيات القرآنية آية آية، غير أنه «يختلف عن التفاسير التي سبقته من عدة نواح. فهو بعدم تركيزه على التحليل اللغوي وبمحاولته عدم الالتزام بمذهب فقهي معين، وبسعيه الدائب إلى الإجابة عن مشاغل المسلمين في عصره وإلى إرجاع الثقة إلى نفوسهم انطلاقاً من النص القرآني، قد غيَّر التوازن الداخلي الذي كان يقوم عليه هذا الفن، بل حوَّل مركز الثقل فيه إلى الاعتبارات الاجتماعية الملحة. وهكذا، كاد [أن] يصبح القرآن مناسبة ـ إن لم نقل تعلة ـ لنشر الأفكار الإصلاحية أكثر مما كان يطلب باعتباره غذاء روحياً»[2].

إن محنة هذا المنهج الإصلاحي هي في افتقاره إلى الفكر النقدي في التعامل مع الظواهر الدينية وغيرها. فنرى هذا التناقض الخطير الواقع فيه صاحب **المنار** من حيث ادعاؤه واعتقاده أنه يتعامل مع النص القرآني على أنه نص متعال في قداسته لا يرقى أي منتج تراثي إلى مستوى التأثير في التعامل معه، وإخضاعه ذلك النص لما يروم تمريره من أفكار يمنحها سلطتها على العقول بتلك الحجية الدينية المسندة إليها[3].

لقد فهم رضا التعامل الاجتهادي مع القرآن على أنه تخليص

---

(١) *Ibid.*, pp. 190.

(٢) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٦٨.

(٣) انظر: J. Jomier, «La raison et l'histoire...», *op. cit.*, pp. 40-42.

النظر إلى هذا النص من رواسب التفاسير ذات السلطة المرجعية في التراث الديني الإسلامي مثل **تفسير الرازي**، وإلغاء سلطة المدارس الكلامية المتناحرة في التاريخ الإسلامي، ونبذ كل المعارف التي يمكن عدها غريبة عن الإسلام بدءاً بالعلوم الإغريقية وصولاً إلى العلوم الحديثة، ومن ثم اعتبار النص القرآني بمعزل عن كل تلك المداخل الغريبة عن جوهره والاكتفاء بما يقدمه مقروء نصه من معان(١).

غير أن ما يبدو لصاحب **المنار** تنقية للنص القرآني من الشوائب الطارئة عليه هو في الحقيقة عزل لذلك النص عن محيطه الحضاري الطبيعي، وبتر للعقل القارئ لهذا النص من الوسائل التي من شأنها أن تساعده على إيجاد الحلول الملائمة له، رغم عدم تعذُّر الاستئناس بالمضامين القرآنية التي توفر له أسساً تجعله وفياً لمتطلبات حضارته العربية الإسلامية. وتلك في نظرنا محنة هذا المشروع الذي حرم نفسه من وسائل الحياة، فوقع في حالة استلاب تبدو أخطر مما وقع فيه الكواكبي، إذ هي حالة اختناق فكري حقيقي.

إن مواقف رضا الإصلاحية ومن ورائها كل التيار الذي يمثله تبدو ضعيفة الشخصية غائمة الملامح، فقد حرصت على التوفيق بين المتناقضات من دون البت في شأنها: فقد «أمضى حياته محتاراً بين مشروع الخلافة ومشروع الدولة القومية، بين الوفاء للإصلاح الديني

---

(١) Jean-Yves L'hopital, «La lecture du Coran chez Muhammad 'Abduh et Rašīd Ridā et son influence sur le mouvement réformiste»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، م س، ص ص١٤٧ـ١٤٨.

والمساندة النشيطة للوهابية، بين الإذعان لحسه الصوفي والامتثال للسنيّة النصية، بين الانفتاح على الفكر المعاصر والتبحر في مدونات الحديث، بين معارضة الجمود الأزهري ومعارضة النخبة الجديدة من الكتاب المصريين»[1].

وقد اعتبر محمد الناصر النفزاوي أن رضا على غرار عبده والكواكبي يمثّل التيار "العروبي الإسلامي"[2]، ولكنه يتميز عن سابقيْه بانغلاق فكري حاد يظهر مثلاً في اعتباره أن طلب العلوم يجب إقصاء العامة منه لأن المجتمع العربي الإسلامي ينقسم في نظره إلى طبقتين: **الأولى** هي الخاصة التي عليها التفكير والزعامة، **والثانية** هي طبقة العامة التي ليس لها سوى التقليد والطاعة[3]. فأي تغيير لحال المسلمين يمكن أن يرجى من مثل هذا الفكر النكوصي الذي يتأخر عن تطلعات مجتمعه بمئات السنين؟! إن أسلوب رضا في التفكير يسجل تراجعاً خطيراً بالنسبة إلى منهج عبده الذي لم يخلُ من سمات العقلانية النسبية والتفتح على مقتضيات العصر، مما سيمهِّد لظهور حركة أكثر تشدداً هي حركة "الإخوان المسلمين" التي ستكون لنا إليها عودة لاحقاً[4].

والحاصل من هذا أن **المنار** يمثل محاولة للإصلاح تعزوها الطرافة المنهجية فلم يرافقها تغيير منهجي لفن التفسير القرآني، وعكست خوفاً من التحديات التي اصطدم بها المجتمع الإسلامي

---

(١) الحداد، **م س**، ص٦٥.

(٢) النفزاوي، **م س**، ص٢٢٣.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٢١٠.

حين أطلت عليه حداثة أوروبا، فأعرض عن المواجهة الواعية إلى الاحتماء بالدين يتعسف عليه أحياناً لجعله بساطا يفرش على أية أرضية فكرية تُراد له، من دون الغوص في جوهره والنظر فيه نظراً نقدياً يراعي شروط العصر ويحترم قيود الدين في آن[1].

إن القراءة السلفية التقليدية التي يقترحها رضا للشريعة تقوم على أركان يمكن إجمالها في ما يلي: إنها تعتبر النصوص التأسيسية المقدسة وشبه المقدسة «أصولاً ثابتة وقواعد صالحة لكل زمان ومكان من دون اعتبار للأسباب والمقاصد، وترفض تبعاً لذلك ما لم يرد به الشرع أو اجتهاد أئمة الأمة، باعتباره كفراً وخروجاً عن الدين، كما تعارض التجديد أو "تحيين الشريعة" انطلاقاً من أن كل جديد بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[2]. فكأن فكر رضا والتيار الذي يمثله لم تزده ضغوط أوروبا الحداثية إلا انكفاء على الذات توهماً أن في ذلك احتماء من الخطر الغربي. وقد بدت هذه النزعة النكوصية في فكر رضا، بالمقارنة مع فكر عبده والأفغاني من قبله، في الاختلاف الواضح بين الجزء المنسوب إلى عبده من **تفسير المنار** والجزء الذي تولاه رضا. إن محنة هذا التيار السلفي الجديد هي في مقاربته اللاتاريخية لواقعه، وبقائه محبوساً في إسار بنية ذهنية رجعية حكمت عليه بالعجز عن أي تجديد منهجي في الفكر عامة وفي التعامل مع النص الديني على وجه التحديد[3]. وقد عدَّد عبد المجيد

---

(١) **نفسه**، ص٩١.

(٢) محمد الشريف الفرجاني، «الشريعة بين القراءات السلفية ـ التقليدية ومحاولات التجديد»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره**، م س، ص١٨٥.

(٣) Charfi, «Les lectures modernes du Coran», *op. cit.*, p. 6.

الشرفي نماذج أخرى لهذا الضرب من القراءات على يد أعلام في المشرق أمثال القاسمي في سوريا، ومحمد ثم أحمد المراغي وشلتوت في مصر، ومحمد عزت دروزة في فلسطين، وفي المغرب أمثال ابن باديس في الجزائر والثعالبي وابن عاشور في تونس...[1]

لقد غلبت على تيار **المنار** عقلية وسمها احميدة النيفر بأنها "نفعية"[2]، بمعنى «تشخيص انحطاط المسلمين بأنه تخلف عن السلف من جهة وعن علوم العصر وفكره من جهة ثانية و[اعتبار] أن الخروج من هذا "المأزق" يتطلب حركة تتكيف مع قيم العصر ومعطياته أو المصالحة بين فهم النص وقيم المنظومة الأوروبية»[3]. ولكن هذه المقاصد لن تتجاوز مستوى الظاهر السطحي: فقد ظل هذا التيار أسير «الخصوصية الذاتية للثقافة الخاصة [فلم يتمكن] من الانعتاق من القيود المعرفية المنهجية»[4]. ولهذا، يمكن الوقوف على "تدرج تراجعي" في فكر كل من الأفغاني وعبده ورضا، وهو ما أدى إلى «سد أفق التجديد [نظراً إلى] بنية معرفية سلفية تعتمد منهجية لاتاريخية ودفاعية وتتمكن باستمرار من استئناف الفعل وإنتاج نفس الفكر طالما لم تغير آليتها بمنهجية مغايرة ووعي تاريخي»[5].

إذن فإن «معضلة تيار **المنار** هي أنه بشَّر ببعض الآفاق التجديدية ولكنه ظل خطاباً محاصراً متلجلجاً لا يقوى على التحرر الفعلي من خصوصيات التراث السلفي»[6]. واللافت للنظر أن هذا التيار رغم إفلاسه المنهجي والمضموني لم يعدم مواصلة له بشكل أكثر تشدداً

(١) **نفسه**، ص ن.
(٢) النيفر، **م س**، ص٤٥.
(٣) **نفسه**، ص٤٦.
(٤) **نفسه**، ص ن.
(٥) **نفسه**، ص٤٧.
(٦) **نفسه**، ص ن.

مع تيار "الإخوان المسلمين"، وربما عاد ذلك إلى تغلغل العاطفة الدينية في نفوس الشعوب الإسلامية، تغلغلاً عائداً إلى ظهور الخصم الغربي في هيئة دينية بالأساس، جعلت التمسك بالإسلام أسهل وسيلة لمواجهة هذا الخصم وإن رمزياً وحسب.

وقبل النظر في حركة الإخوان المسلمين التي تمثِّل أوج التشدد الديني في العصر الحديث، فإن لنا قولاً في تيار يقف على طرف النقيض من حركة **المنار**: إنه التيار الحداثي الذي يمثِّل علي عبد الرازق وجهه الأبرز.

٣ ـ فكر علي عبد الرازق أو صيغة الإصلاح الليبرالية

إذا كان عبد الرحمن الكواكبي بتركيزه على مشكلة الاستبداد ومحمد رشيد رضا بانحصار فكره في هاجس العودة إلى روح الشريعة الإسلامية قد فشلا في التوصل إلى حل للأزمة الحضارية المخيمة على الشعوب العربية الإسلامية، فإن فكر علي عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٧) قد يوحي بأنه الصيغة المثلى للحل المرجو لما يتسم به من نزعة تحررية يبدو فيها متخلصاً من العقد المكبلة لفكر رضا على وجه الخصوص.

ولا يكاد عبد الرازق يفارق الكواكبي ورضا في تلك السمة الجامعة بين ثلاثتهم: سمة التخصيص والتدقيق التي جعلت فكره يتركز على القضية السياسية أي قضية الحكم تحديداً. ورغم أن الكواكبي قد اعتبر الاستبداد السياسي والديني سبب العلة ورأى في القضاء عليه سبيلاً لشفاء الشعوب الإسلامية منها، فإن علي عبد الرازق قد اهتم بالشأن السياسي من وجهة مغايرة لوجهة الكواكبي؛

فعنده أن أصل الأزمة هو في أسلوب الحكم، لا بل إن الأمر عنده أكثر وضوحاً من هذا: فخطة الخلافة في نظره هي خطة فاسدة وهو ما جعله يسخِّر كتابه **الإسلام وأصول الحكم**[1] للاستدلال على موقفه ذاك. وهذا أمر سنأتي إليه بعد شرحنا للخلفية الفكرية والظروف التاريخية اللتين هيأتا فكر عبد الرازق ليتشكّل على ذاك النحو المخصوص.

ويمكن رد تلك النزعة التحررية في الفكر الإصلاحي الذي يمثّل علي عبد الرازق أحد أبرز رموزه إلى التغيرات السياسية التي نجحت أوروبا في إدخالها إلى البلاد العربية الإسلامية، وأهمها فصل الشؤون الدينية عن الشؤون السياسية وإن على نحو جزئي. فخفت سطوة الدين على المفكرين ذوي النزعات التجديدية الثورية في الإصلاح، هذا علاوة على عوامل أخرى مهّدت لهذا التطور التحرري من قبيل «غياب هيكل ديني محكم التنظيم، والوجهة العامة للصحافة، وطبيعة التعليم، وتكوين مدرسين لم يتعلموا في مؤسسات تقليدية»[2]... فكان من نتائج ذلك ظهور كتاب الطاهر الحداد في تونس الموسوم بـ **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**[3]، وكتاب علي عبد الرازق موضع اهتمامنا...[4]

(١) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٨.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme orthdoxe (...)», *op. cit.*, p. 223.

(٣) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢.

(٤) مقال "إصلاح" في *EI2*, op. cit., p. 168.

فتولدت من مثل هذه الظروف مواقف متأثرة بالفكر الغربي «إذ تدعو إلى تغيير الهياكل الإسلامية الاجتماعية تغييراً جذرياً وتنظر إلى النظم الإسلامية والمجتمع الإسلامي بمنظار يغلب عليه اللون الغربي»[١]. ولئن كان عمل علي عبد الرازق قد لقي أصداء بعيدة نظراً إلى طابعه السياسي الذي جلب عليه نقمة الخديوي وتسليطه حكماً قاسياً عليه، فإن لقاسم أمين أيضاً دوراً بارزاً في هذا المنهج التحرري في الفكر الإصلاحي. فقد كانت له مواقف جريئة في قضية المرأة لعلها لم تفقد جرأتها إلى يومنا هذا بالنسبة إلى العديد من البلاد العربية والإسلامية[٢].

ولد علي عبد الرازق بمصر وتلقى تعليماً تقليدياً في الأزهر وتعليماً عصرياً في جامعة أكسفورد. وقد مثل إصداره لكتابه **الإسلام وأصول الحكم** منعرجاً حاسماً في حياته إذ كان حكم رجال الدين الأزهريين قاسياً عليه: فجُرد من شهادته العلمية وسُحب كتابه من الأسواق وأنهى حياته منعزلاً حتى وفاته. ولا يمكن عزل الكتاب عن الظروف السياسية العامة الحافة بتأليفه: فقد صدر إبان قضاء أتاتورك على الخلافة العثمانية نهائياً في آذار/مارس ١٩٢٤ وإعلانه عن قيام الجمهورية التركية. «وقد صدم بذلك الرأي العام المسلم في ذلك الوقت مما دفع ببعض المثقفين من رجال الدين في مصر خاصة إلى التفكير في إعادة بناء صرح الخلافة من جديد وعقد مؤتمر إسلامي عام يبحث سبب القضية، وقد تطلع لنيلها الملك أحمد فؤاد الذي انتصب على عرش مصر (...) فشجع على انعقاد هذا المؤتمر

---

(١) محمد الصادق عبد اللطيف، **م س**، ص ص٦١-٦٢.

(٢) Henri Laoust, «Le réformisme musulman (...)», *op. cit.*, p. 90.

واستعمل كل الوسائل الكفيلة بحصوله على كرسي الخلافة»[1].

فيظهر لنا أن الظرف الذي صدر فيه هذا الكتاب كان موسوماً بتوتر سياسي كبير إذ استعان الملك فؤاد بالإنكليز ليستولي على عرش مصر، وأبعد حزب الوفد الذي انتخب بأغلبية مطلقة فحلّه ولم يعترف له بالشرعية السياسية، مما أثار في عبد الرازق حنقاً على ملكه الاستبدادي[2]. ولهذا كان أبرز هدف يرمي إليه الكتاب هو الاستدلال على أن «الإسلام لم يحدد نظاماً معيناً للحكم وأن الخلافة ليست جزءاً ضرورياً من الدين الإسلامي، فلا القرآن ولا السنة نصّا عليها، ولا الإجماع انعقد عليها، كما أن وجودها التاريخي لا يعني ضرورة استمرارها»[3]. وللاستدلال على موقفه من جهاز الخلافة، قدّم «صوراً منفرة من واقع الخلافة الإسلامية. وهو إذن بهذا الكتاب لم يشجع مطلقاً على التشبث بها وإعادة إحيائها وخرج بذلك عن صف رجال الأزهر ودخل معهم في معركة فكرية سياسية»[4].

لقد تناول في كتابه ظاهرة الخلافة من زاويتي النظر التاريخية والدينية، وخلص بحثه إلى نتائج خطيرة بالنسبة إلى عصره وخاصة بالنسبة إلى الظرف السياسي الدقيق الحاف بعمله. ومن أهم تلك النتائج أن «سلطة النبي في أصلها لم تكن سوى سلطة روحية قبل كل شيء»[5]، فليس لأحد ادعاء أنه خليفة للنبي في حكمه للمسلمين،

(١) محمد صالح المراكشي، **م س**، ص٣٧٣.

(٢) **نفسه**، ص٣٧٤.

(٣) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٢١١.

(٤) المراكشي، **م س**، ص ص٣٧٣-٣٧٤.

(٥) **نفسه**، ص٣٨٠.

وأن «شيوع لقب خليفة رسول اللّه الذي تلقب به أبو بكر أوقع المسلمين في خطأ من حيث أنهم اعتبروا الخلافة مركزاً دينياً وأن من ولي أمرهم عموماً كان بمنزلة النبي عندهم. واستغل السلاطين المسلمون رواج هذا الخطأ فجعلوا أنفسهم بمثابة خلفاء رسول اللّه في الأرض، يجب أن يُطاعوا وأن تُسلم إليهم مقاليد الأمور تسليماً»[1]: فعبد الرازق يشير بهذا الموقف إشارة صريحة إلى معارضته لمُلك فؤاد، واعتباره خطة الخلافة التي يطمح إليها فاقدة لأية شرعية تاريخية أو دينية.

ورغم أهمية هذا الموقف الجذري الذي يقفه من نظام الخلافة في الإسلام قديماً وحديثاً، وإقراره بـ«جواز تعويضها بنظام سياسي حديث ومثالي [مما] يكفل للمسلمين الشورى والعدالة والديمقراطية الكاملة»[2]، فإنه لا يقدم نظاماً سياسياً بديلاً عن نظام الخلافة قد يلائم روح العصر ويستجيب لما تصبو إليه الشعوب الإسلامية في زمانه؛ فهل «هو النظام البرلماني أي الملكي المقيد بقانون كما نادى بذلك سلفاه في تونس خير الدين وابن أبي الضياف أم النظام الجمهوري الرئاسي الموجود في الولايات المتحدة الأمريكية أم النظام البلشفي الشيوعي الذي قام في روسيا إثر ثورة أكتوبر ١٩١٧»؟[3]

لعل هذه الثغرة هي التي منعت مشروع عبد الرازق من أن يحقق نتيجة فعلية في البلاد الإسلامية، ذلك أن ثورية مشروعه وحداثته لم تمنعا بقاءه مشروعاً عقيماً في مجال الإصلاح السياسي. ويمثّل كتابه

(١) **نفسه**، ص ص٣٨٠-٣٨١.

(٢) **نفسه**، ص٣٨٢.

(٣) **نفسه**، ص ن، وكذلك ص٣٨٣.

تطوراً طبيعياً في الفكر السياسي العربي بدليل الصدى الإيجابي الكبير الذي لقيه لدى «الأحرار الدستوريين الذين كان حزبهم يجمع شتات المثقفين الليبراليين المتفتحين»[1]؛ وإنْ عارضته الأوساط الدينية التقليدية بشدة، فلعل ذلك كان خاصة بإيعاز من الملك الذي لم يكن ليخفى عليه ما ينطوي عليه الكتاب من تثبيط لحلمه في خلافة إسلامية تكون له بها اليد الطولى على المسلمين جميعاً. وعلى أية حال، فإن «الزوبعة التي أثارها [هذا الكتاب] لم تكن مفتعلة البتة إذ هي عنوان التحول الحاسم الذي شهدته قطاعات لم ينفك تزايد عددها وتأثيرها من المفكرين العرب المحدثين الذين ضاقوا ذرعاً بقيود الماضي وتجرؤوا على تقديم قراءات للتاريخ والواقع الإسلاميين لا تنسجم مع رؤى رجال الدين المتخرجين من المعاهد التقليدية والمجترين للحلول التي ارتضاها القدماء»[2].

إن أبرز ما يسم كتاب عبد الرازق أنه متمحض للشأن السياسي، فما أبعد مشروعه عن شمولية فكر الأفغاني وعبده اللذين كانا ينظران في مسألة التراجع الحضاري الذي يعاني منه المسلمون على أنها ظاهرة عامة لا بد من تعديل جوانبها كلها[3]. ومهما تكن وجوه النقص والمحدودية التي تشوب عمل عبد الرازق، فإنه يدل على انتقال الفكر الإصلاحي الحديث «في طرح القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية من صرامة الانتقاء وشدة الاحتراس في التفتح على قيم الغرب (...) إلى المرونة في التعامل مع هذه القيم

(١) **نفسه**، ص٣٧٤.

(٢) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص ص٢١٣ـ٢١٤.

(٣) المراكشي، **م س**، ص٣٨٣.

والتفتح عليها»[1].

لقد عكس فكر عبد الرازق إيمانه بإمكان التعايش بين الدين الإسلامي والعلمانية[2]؛ ويبدو لنا بهذا في تعارض جذري مع مشروع رضا الذي يدعو إلى الانكفاء على الإسلام والعودة إليه في روحه النقية. وهكذا كان الفكر الإصلاحي تتجاذبه هاتان النزعتان المتناقضتان. ويبدو أن صوت الليبرالية قد غلبه صوت السلفية ربما بسبب دعم السلطة لما رأته من خدمة ذلك لمصالحها، وربما لأن الشعوب الإسلامية لم تكن قد أخذت المسافة النقدية اللازمة من واقعها ومن دينها بعد[3]. وثمة عامل آخر يمكن أن يكون قد ساهم في إحباط هذا المشروع التحديثي، وهو انحصار هذه النزعة في الأوساط العلمية النخبوية التي لم تستطع تمرير مبادئها إلى قاعدة شعبية واسعة، على عكس التيار السلفي الذي استطاع التأثير في قاعدة جماهيرية هائلة عرف كيف يستقطبها خاصة بتأجيج العاطفة الدينية والتأكيد على ضرورة الاحتماء بالإسلام النقي لمواجهة هذا الخصم العنيد "الكافر" المتمثل في أوروبا الإمبريالية[4].

وقد تطور هذا النزاع بين التيارين التحرري والسلفي إلى حركتين

---

(١) محمد القاضي وعبد الله صولة، **الفكر الإصلاحي في القرن ١٣هـ/ ١٩م ومطلع القرن ١٤هـ/ ٢٠م**، ط١، المركز القومي البيداغوجي، تونس١٩٩٧، ص٥١.

(٢) ماهر الشريف، **م س**، ص٢٥٤.

(٣) **نفسه**، ص٢٤٥.

(٤) هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، أيلول/ ديسمبر ١٩٨٥ - كانون الأول/ جانفي ١٩٨٦، ص٢٤.

متنابذتين هما حركة "الإصلاح التحرري" وحركة "الإصلاح النضالي" الذي حمل لواءه "الإخوان المسلمون"[1]. والحاصل من هذا التوجه الذي اختطه علي عبد الرازق في الفكر الإسلامي أنه توجه ينزع عن التراث الديني قداسته، فلا يرى بأساً في التعامل النقدي مع مؤسساته ونصوصه، بل إنه لا يرى أي بأس في محاولة تطوير هياكله حسب ما يمليه العصر بمتطلباته وتحدياته الراهنة. ويدعم هذا التوجه ما يكمله من الجهة المقابلة: فلا يرى هذا التيار أن في استلهام المنتجات الحضارية الأوروبية «إخلالاً بالضرورات الخمس المعلومة من الدين حسب التعبير الفقهي، والتي هي حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض (. . .) انطلاقاً من أن الشريعة مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»[2].

إن فكر عبد الرازق رغم نقائصه المنهجية قد نجح في التحرر من العقد التي قلّما نجا مصلح من وطأتها: عقدة الخوف على قداسة الإسلام من أن تمسها يد التطور بسوء فتدنسها، وعقدة الخوف من الآخر الغربي الذي قد يكون في الأخذ من منتجاته الحضارية المادية والفكرية خاصة إدخالٌ لمنتج "كافر" إلى أرض "الإيمان"، وإقرار بتفوقه على الأنا الإسلامي العربي، رغم أنه تفوق تلمس هذه الأنا آثاره في كل مظهر من مظاهر الحياة!

لقد كان يمكن لهذا الصوت المتحرر من العقدتين السابقتين أن يعطي نتائج مهمّة في الفكر السياسي والاجتماعي والديني الحديث.

---

(١) مادة "إصلاح" في: EI2, op. cit., p. 168؛ وكذلك القاضي وصولة، م س، ص١٥.

(٢) محمد شريف الفرجاني، م س، ص١٨٦.

فهو صوت قد «تجاوز مجرد الإعجاب بأوروبا إلى اعتبار العلاقة بينها وبين الإسلام علاقة تطابق واندماج»[١]، حتى إن بعض المصلحين من هذا التيار قد اعتبروا «القيم التي يدعو إليها القرآن مطابقة لقيم الثورة الفرنسية»![٢]

غير أن الظروف لم تسمح برواج هذه النزعة التحررية فبقي هذا التيار عقيماً إلا من بعض الأعمال اليتيمة هنا وهناك، في حين أنجب التيار السلفي تياراً أكثر تمسكاً منه بالشريعة الإسلامية واكثر انغلاقاً تجاه الفكر الغربي الحديث، هو تيار "الإخوان المسلمين".

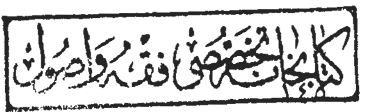
وثمة قضية تسترعي اهتمام الدارس وهو يستعرض مختلف أجيال الفكر الإصلاحي ونزعاته، ذلك أن وفرة أعمال المصلحين في المغرب الإسلامي وعمق المحاور التي تتعلق بها يشهدان على وجود حركة إصلاحية حقيقية تبعث على التساؤل عن الصلة بين مفكري النهضة في المشرق وفي المغرب الإسلاميين.

وقد سبق لنا بيان الفترة المبكرة التي بدأ فيها الفكر الإصلاحي في تونس يبين عن وعي حقيقي بوجود محنة حضارية وبضرورة إيجاد الحلول الجذرية للحاق بركب الحضارة الذي صار الغرب هو الذي يمسك بناصيته. ونشير هنا خاصة إلى خير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف (١٨٠٢-١٨٧٤) اللذين كان ما قد دفعهما إلى تناول قضية النهضة المرجوة لإصلاح الوضع الحضاري المتراجع هو نفسه تقريباً ما دفع مفكرين مثل الطهطاوي ومعاصريه في المشرق إلى طرح

---

(١) القاضي وصولة، م س، ص٢٦.

(٢) **نفسه**، ص ن. ويتحدث الباحثان هنا عن عبد العزيز الثعالبي في مرحلة من مراحل تفكيره الإصلاحي.



هذه القضية: أي الانفتاح على حضارة أوروبا المتقدمة من جهة ودعم الحاكم لهذه النزعة الإصلاحية من جهة ثانية.

وقد تواصل الفكر الإصلاحي في المغرب العربي مع أعلام بارزين كان همهم إيجاد الحلول المناسبة لواقع الأزمة الحالّة بهم. ففي تونس، يمكن أن نشير مثلاً إلى محمد الطاهر ابن عاشور (ت١٩٧٣) الذي نَحَتْ أعماله منحى سلفياً في تناول قضية النهضة. فمن المشاغل التي اهتم بها مسألة المكانة التي يحتلها علم التفسير بين سائر العلوم الإسلامية فرأى «لأسباب تأخر علم التفسير أثراً قوياً في تأخر كثير من العلوم الإسلامية خصوصاً الفقه والنحو واللغة فأحب أن يتابع السلفَ في عده علماً ولكنه نحا فيه غير منحاهم وتجنّب جعل مفادات مفردات القرآن وتراكيبه منافذ قد يخرج منها إلى أغراض دعائية أو مذهبية أو حركية"[1].

وفي كتاب **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام** يحدد الشيخ غرضه من تأليفه قائلاً: «غرضي أن أبحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدينة الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة (...) من حيث إن الباحث عن علاقة دين بالمدنية وتأثيره في ارتقاء الأمة لا محيص له من النظر في تاريخ الأمة المتلقية للدين وميزان الحال التي كانت عليها في زمن ظهوره. وإن إلقاء نظرة واسعة لهيئة مجتمع الأمة المتدينة بالإسلام في أزهر عصور اتباعها لتعاليمه لكاف للمتأمل الألمعي في تصور معظم مبادئ ذلك الدين. ولهذا كان المتطلع إلى

(١) علي الشنوفي، «الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٥، سنة ١٩٧٣، ص٧.

ملاك محاسن هذا الدين مفتقراً لا محالة إلى مطالعة تاريخ المسلمين في زمن النبوءة وزمن الخلفاء الراشدين فمن يليهم»[١].

فنرى في تحديد الشيخ غرضه من الكتاب أن السلف عنده هم المثال الذي ينبغي الاحتذاء به لمن رام للأمة الإسلامية أن تسترجع مجدها القديم. وأعمال الشيخ تدور على هدف اللحاق بالغرب في مدنيته من خلال تجديد التعامل مع النصوص الدينية بالتركيز خاصة على المقصد العميق منها[٢]. وهو ما حرص على تحقيقه في كتاب **مقاصد الشريعة** وكتاب أصول **النظام الاجتماعي في الإسلام** وكتاب في **سيرة الرسول** وفي تفسيره الموسوم بـ **التحرير والتنوير**.

ولنا في كتاب علال الفاسي (ت١٩٧٤) الموسوم بـ **النقد الذاتي** دلائل على وعي بالمشاكل المفهومية العميقة المانعة من التقدم حسب ما يراه هذا المفكر. ومن تلك المشاكل شيوع الخلط بين مفهومي العصرية والمعاصرة «أو بين ما هو عصري وبين ما هو معاصر، مع أن الثاني قد يكون مثالاً حياً لما مرّ في الأزمنة الوسطى أو البدائية للتاريخ، كما أن الأول يمكن أن لا تجد له وجوداً في العهد الذي نعيش فيه، بينما نعثر عليه في زوايا الفكر البشري العتيق»[٣].

إن الفهم الذي يقترحه الفاسي لهذين المفهومين يقوم على صرف النظر عن المعطى الزمني في اعتبارهما؛ بمعنى أنه يعتدّ بمبدأ

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دت، ص٧.

(٢) علي الشنوفي، **م س**، ص ص٨-٩.

(٣) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط٤، مطبعة الرسالة، الرباط ـ المغرب، ١٩٧٩، ص٩٥.

المناسبة للحاضر أكثر من اعتداده بالوفاء المطلق لمثال حضاري ما. فالغاية عنده هي الاستجابة لمتطلبات المجتمع وشروط النهوض به قبل الحرص على تقليد السلف حتى وإن كان عصرهم يشهد بازدهار حضاري ما.

إن مشروع الفاسي النهضوي يقوم على الوسطية في تقليد السلف والاقتداء بالغرب. ولذلك فهو ينبذ كلا الموقفين المشطين في نظره في الاعتداد المفرط بهذا أو بذاك. فيقول في هذا الصدد: «وهذه ناحية من نواحي الضعف العقلي الذي غمر غالبية الناس في هذا الوقت، فلقد انقسم المجتمع فريقين: واحد يرى أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح الذي يجب أن يشايع (...) وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب أن ينقرض (...) والحقيقة أن عند الفريقين خطأً شنيعاً في نقطة البداية للتفكير، ذلك أن المحافظة لا تعني أبدا أن لا يفعل الإنسان إلا ما كان عتيقاً بالياً، كما أن العصرية لا تعني أبداً أن ينبذ المرء كل ما كان جديد الوضع أو حديث الابتكار»[1].

إن ما يقترحه كل من ابن عاشور والفاسي لئن دلّ على حرصهما على إيجاد السبيل المؤدية إلى النهضة فهو يعكس أيضاً تنوعاً في سُبُل معالجة واقع التراجع الحضاري. وهذا التنوع يتأكد بالنظر في مشروع مصلح آخر من الجزائر هو عبد الحميد ابن باديس (ت١٩٤٠) الذي يُعتبر من أبرز مؤسسي حركة العلماء الجزائريين سنة ١٩٣١ ومن أهم أعلام الحركة الوطنية الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي. فقد اقترن

---

(١) نفسه، ص٩٤.

الفكر الإصلاحي عند هذا المصلح بالعمل السياسي: «فلم يكن ابن باديس مصلحاً فحسب، بل كان مجاهداً سياسياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، فقد وضع للأمة الجزائرية دستور المستقبل عندما برهن لها على عدم مشروعية الحكم الفرنسي في الجزائر، معتمداً في ذلك على ما استنبطه من خطبة الخليفة الأول أبي بكر الصديق»[1]. فالمنحى السلفي الواسم لفكر هذا المصلح لا يمكن فصله عن الغرض السياسي، مما يجعل تحرير الوطن في مشروعه الإصلاحي مقترناً بالنهضة المرجوة. «وقد قاوم البدع والانحراف والتقاليد الفاسدة، وحارب رجال الطرق الصوفية الذين أكثروا من البدع التي شوَّهت وجه الدين النقي وصرفت المسلمين عن العمل الجاد لدينهم ودنياهم إلى خدمة مشائخ الطرق الصوفية والتمسح بأعتابهم»[2].

إن هذه الأمثلة الدالة على تنوع المشاريع الإصلاحية في المغرب الإسلامي أساليب ومنطلقات ومرامي تدفعنا إلى التساؤل عن طبيعة العلاقات بينها وبين الحركات الإصلاحية المعاصرة لها في بلاد المشرق. فقد كانت الصلة بين النخبة المثقفة في تونس ورواد الإصلاح في الشرق وخاصة في مصر قائمة على التفاعل. فقد كان مثقفو تونس في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شديدي التحمس للانضمام إلى جمعية العروة الوثقى إيماناً منهم بما كان الأفغاني وعبده يقدمانه من مضامين إصلاحية. وكانت تلك النخبة

---

(١) محمود قاسم، **الإمام عبد الحميد بن باديس: الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، دت، ص٦٥.

(٢) المهدي بو عبدلي، «جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده للجزائر»، **الأصالة**، العددان ٥٤ و٥٥، شباط ـ آذار/ فيفري ـ مارس ١٩٧٨، ص٣١.

التونسية حريصة على استلام أعداد مجلة هذه الجمعية رغم تضييق السلطات الفرنسية المستعمرة الخناق عليها[1].

وتدلنا أصداء زيارتي الشيخ محمد عبده لتونس وزيارته للجزائر على احتفاء المثقفين التونسيين بالشيخ والتفافهم حول مشروعه الإصلاحي ودعمهم له. وقد كانت الزيارة الأولى بُعيد انتصاب الحماية الفرنسية على البلاد التونسية والثانية سنة ١٩٠٣ أي قبل وفاة الشيخ بسنتين. وكان قد عرَّج على الجزائر قبل وصوله إلى تونس في الزيارة الأولى قادماً إليها من أوروبا. وقد كانت هاتان الزيارتان دليلاً على حرص الشيخ الإمام على أن تتوحد جهود المصلحين في المغرب والمشرق الإسلاميين لدفع الأمم الإسلامية نحو التقدم، وقد بانت مطامع أوروبا الاستعمارية تجاه العالم الإسلامي بعد أن كانت مضمرة[2].

وقد عبَّر محمد عبده عن صلات التفاعل بينه وبين المثقفين الذين استضافوه بتونس في فاتحة درسه الذي ألقاه بالجمعية الخلدونية

(١) فتحي القاسمي، «أثر الأفغاني وعبده في الفكر الإصلاحي التونسي»، ضمن: **الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث**، المعهد العالي للغات بتونس، جامعة ٧نوفمبر، تونس٢٠٠٤، ص ص١٦٢ـ١٦٣.
وانظر في هذا الصدد كذلك محمد الصادق عبد اللطيف، **م س**، ص ص ٦٢ـ٦٣.

(٢) انظر في هذا الصدد المنصف الشنوفي، «مصادر عن رحلتي الشيخ محمد عبده إلى تونس (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٤ ـ ٤ كانون الثاني/ جانفي ١٨٨٥ و٩ ـ ٢٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٠٣)»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٣، سنة ١٩٦٦، ص ص٧٢ـ٧٥ وص ص٩٩ـ١٠٢. وراجع أيضاً فتحي القاسمي، **م س**، ص ص١٧٩ـ١٨٠.

يوم الأحد ٢٠ أيلول/سبتمبر١٩٠٣، قائلاً: «إن بعض إخواننا الذين عرفناهم في تونس قد طلبوا من الفقير مسامرة (...) ولكن لا تظنوا أنه درس في تحقيق مسألة علمية فإنه عندكم من جلة العلماء من نعترف بفضلهم فمن أراد تحقيق مسألة علمية فليراجعهم أما الفقير فإني رجل سايح قصدت هذه الديار للتعرف ببعض المسلمين والنظر في أحوالهم وأمور دينهم من حيث العلم والتعليم ولذلك لما أجبت طلبهم في إقراء الدرس ما قصدت إقراء درس حقيقي ولكن التكلم فيما يختلج بفكري»[1].

وكانت للشيخ كما أسلفنا صلات بمفكّري الجزائر من المنشغلين بمسألة النهضة الإسلامية. فنراه مثلاً في رسالة كتبها من بالرمو إلى الشيخ الجزائري عبد الحليم سمايا يوصيه بالمنهج الإصلاحي الأمثل قائلاً: «وإني وإن كنت على ثقة من كمال عقلك، ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم، فإني لا أجد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإن هذا الموضوع كبير الخطر، قريب الضرر، وإنما الناس محتاجون إلى نور العلم، والصدق في العمل والجد في السعي، حتى يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من أهل الأمم الأخرى (...)»[2].

وقد كانت للتونسيين بعد وفاة محمد عبده صلات برشيد رضا

---

(١) محمد عبده، **درس عام ألقاه بالجمعية الخلدونية يوم الأحد في ٢٠ أيلول/سبتمبر ١٩٠٣**، مطبعة الرائد التونسي، تونس١٩٠٣، ص ص٢-٣.

(٢) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط١، دار الشروق، القاهرة - مصر وبيروت - لبنان، ١٩٩٣، ص٨٣٦.

لئن لم ترقَ إلى تبادل الزيارات فإنها لم تعدم أصداء لها في بعض أعداد مجلة **المنار**(١).

ولا يذهبن في الاعتقاد أن المدرسة الإصلاحية التونسية قد كانت صلتها بمصلحي الشرق صلة تأثر فحسب، فلقد كان لرواد الإصلاح التونسيين أثر عميق في العديد من البلاد الإسلامية؛ ونشير هنا خاصة إلى رواج أفكار خير الدين التونسي في مصر ولاسيما تلك الآراء الفريدة التي جاءت في مقدمة كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**(٢)، كما نشير إلى إعجاب محمد عبده عند زيارته الثانية لتونس بما وصل إليه مستوى التعليم فيها وهو ما نقله رشيد رضا في **المنار** وقد جاء في قوله: «كان الأستاذ الإمام رحمه اللّٰه يقول إن مسلمي تونس سبقونا إلى إصلاح التعليم حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيراً مما عليه أهل الأزهر»(٣).

إن المشاريع الإصلاحية على تنوع أسسها واختلاف خصائصها من قطر إلى آخر وفي القطر الواحد إنما تعكس حرص المفكرين المسلمين على إيجاد الحلول المناسبة التي من شأنها أن تسمح للأمة الإسلامية بالخروج من وضع التراجع أمام الغرب المتقدم الذي كان الاستعمار الفعلي أبرز وجه لعلاقته المتوترة الاستعلائية بالعالم الإسلامي. وقد كانت مسألة النهوض بوضع المرأة المسلمة من أدق القضايا التي تضافرت حولها جهود المصلحين من المغرب

---

(١) المنصف الشنوفي، «علائق رشيد رضا مع التونسيين (١٨٩٨ـ١٩٣٥)»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٤، سنة ١٩٦٧، ص ص١٥٠ـ١٥١.

(٢) فتحي القاسمي، م س، ص ص١٧٨ـ١٧٩.

(٣) نقلاً عن فتحي القاسمي، م س، ص١٨٠.

والمشرق، فحاول كل منهم طرح هذه القضية وفق الوضع الحضاري الحافّ به من جهة، ووفق الخلفية الفكرية التي يبني عليها موقفه من جهة أخرى.

٤ ـ قضية المرأة في فكر النهضة:
بين الانشداد إلى الشريعة والتوق إلى تقليد الغرب

يعتبر الحديث عن مواقف المصلحين من المرأة المسلمة على اختلاف أجيالهم ومشاربهم الفكرية مهمّاً لسببين على الأقل: **الأول** أن مسألة وضعية المرأة كانت من أولى القضايا التي تناولتها أقلام المصلحين مما يدل على خطورتها بالنسبة إليهم. **والثاني** أن هذه المسألة لم تزل إلى اليوم لم يحسم بشأنها على نحو نهائي من حيث حرية المرأة ومسألة الأحوال الشخصية على وجه العموم. ويرمي طرحنا لهذه القضية إلى اختبار مدى قدرة المصلحين على أخذ المسافة النقدية، المناسبة لما تحتاجه أحوال اجتماعهم، من الشريعة الإسلامية وقيودها ومن الأنموذج الغربي ووجوه الإغراء فيه بالتقدم والرقي.

وقد تعددت العوامل الدافعة إلى الاهتمام بتحرير المرأة منذ انفتاح العالم الإسلامي على أوروبا. فمنها البعثات العلمية التي سمحت لنخبة من المفكرين العرب أو المسلمين بالوقوف على البون الشاسع بين حال المرأة الأوروبية وحال المرأة المسلمة. ويمكن اعتبار الطهطاوي وخير الدين التونسي وأحمد بن أبي الضياف من أدل الأمثلة على هذا العامل كما سنأتي إلى بيانه لاحقاً. ولم يكن الوقوف على حال المرأة الأوروبية عائداً إلى هذا السبب وحسب؛ فقد تمكن المسلمون من معاينة ما عليه المرأة الأوروبية بما شاهدوه من أنماط

عيش الفئات الغربية المقيمة في بلاد الإسلام إما بسبب الحملات التبشيرية بالدين المسيحي أو بسبب الاحتلال العسكري الذي أدى إلى إقامة معمرين أوروبيين أمكن للمسلمين أن يعاينوا أنماط عيشهم في البلاد الشرقية. ومن هذه العوامل أيضاً تغير الآليات الاقتصادية في البلاد الإسلامية بتراجع النمط الإقطاعي لفائدة النمط الرأسمالي الذي فتح المجال لمشاركة المرأة في الإنتاج مما تطلب تغيير وضعها الاجتماعي وربما الفكري أيضاً. وينضاف إلى هذا كله دور الصحافة في المناداة بتحسين وضع المرأة والنظر إليها على أنها عنصر قائم بذاته لا تابع للرجل أياً كانت صلته بها، وهي صلة غالباً ما كانت تجعله وصياً عليها أباً أو أخاً أو زوجاً أو حتى ابناً[1].

وقد تطور الموقف من المرأة في أعمال المصلحين من مجرد الإشارة إلى إمكانية تحسين وضعها إلى المطالبة الصريحة بتحريرها وتمكينها من حقوقها على نحو كامل. وهو ما يسمح بالحديث عن موقفي جيل أول من المصلحين فجيل ثان بالنسبة إلى هذه المسألة.

فمن الأعمال الأولى التي تناولت قضية المرأة منذ منتصف القرن التاسع عشر نذكر مؤلف أحمد بن أبي الضياف الموسوم بـ **أسئلة من تلقاء أوروبا وأجوبتها** وهو المعروف بـ **رسالة في المرأة**. وقد كتبه سنة ١٨٥٦[2]. ويبدو أن ابن أبي الضياف كان في هذه الرسالة أميل إلى

---

(١) راجع هذا مفصلاً في محمد القاضي وعبد الله صولة، **الفكر الإصلاحي في القرن ١٣هـ/١٩م ومطلع القرن ١٤هـ/٢٠م**، ط١، م. س، ص ص ٤٤ ـ ٤٧.

(٢) انظر نص هذه الرسالة والدراسة التي تناولها بها المنصف الشنوفي في «رسالة أحمد بن أبي الضياف في المرأة»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٥، سنة ١٩٦٨، ص ص٤٩ـ١١٢.

اتباع سيرة السلف في اعتبارهم وضعية المرأة، لا يكاد يفارقهم إلا لماماً. فهو يقول مثلاً بخصوص السؤال التالي: «إن المرأة من المسلمين لا تتعلم العلوم وقليل منهن من يعلم القراءة والكتابة ولا شك أن الجهل يحملها على المحرم والعلم يمنعها منه بما أن العلم يحسن محادثتها والتأنس بها بخلافه في النسوة الإفرنجيات؟ الجواب: إن المرأة عند المسلمين إنما يجب عليها أن تتعلّم ما يلزمها ضرورة في ديانتها من توحيد ربها وطاعة أمره من صلاة وصيام وحقوق زوجها واجتناب الفواحش من الزنا والسرقة وخيانة الأزواج وغير ذلك مما لا بد منه. ولا تخلو امرأة من علم ذلك على الإجمال ولا فائدة لها في تعليم ما زاد على ذلك لأن اللّٰه خفف عنها ما أثقل به كاهل الرجال من الولايات المقتضية للعلم من إمارة وقيادة وجيوش وغير ذلك وآية الحجاب مانعة لهن من الاجتماع في المجالس حتى يتأنس بها الجليس فحسبها أن تكون ربة بيتها عالمة بما يصلح شؤونه متحببة إلى زوجها جالبة لفؤاده»[1].

فتبدو وظيفة المرأة في نظر ابن أبي الضياف متمثلة أساساً في واجبها المنزلي. أما خارج بيتها فلا دور لها البتة ولهذا السبب اعتبر المنصف الشنوفي أن «سلفية ابن أبي الضياف اتسمت بالاعتدال إن لم نقل بالمحافظة التي تؤدي به إلى الرجعية، والتبعة ليست عليه، إن هو إلا ترجمان العصر، لم يفهم المساواة بين الرجل والمرأة الفهم الصحيح»[2]. فرغم ما يبدو من أوجه الحداثة في مشروعه الإصلاحي من خلال **الإتحاف** فهو يظل تقليدياً إلى حد بعيد في المسألة الاجتماعية ولاسيما في مسألة تحسين وضع المرأة في تونس.

---

(١) **نفسه**، ص ص٦٩ـ٧٠.　　(٢) **نفسه**، ص٦٠.

ومن مصلحي الجيل الأول الذين تناولوا قضية المرأة يمكن أن نذكر أيضاً رفاعة رافع الطهطاوي الذي سنحت له فرصة الاطلاع على حال المرأة في أوروبا على غرار ابن أبي الضياف، فوصف ما عليه الوضع هناك وتصور ما يمكن أن يصبح عليه الوضع في بلاد الإسلام. وقد وصف الطهطاوي المرأة الأوروبية بعينه الشرقية التي تعجب مما عليه تلك المرأة من حرية. فغلبت على وصفه أمارات العجب والاستنكار أحياناً. يقول مثلاً في **تخليص الإبريز** واصفاً المجتمع الفرنسي كما بدا له: «ومن خصالهم الرديئة قلة عفاف كثير من نسائهم (...) وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة (...) ونساء الفرنساوية بارعات الجمال واللطافة حسان المسايرة والملاطفة يتبرجن دائماً بالزينة ويختلطن مع الرجال في المنتزهات وربما حدث التعارف بينهن وبين الرجال في تلك المحال (...)»[(١)]. إن كلام الطهطاوي هذا لا يبدو فيه ما يوحي برغبة عنده في أن تكون النساء المسلمات في مثل حال النساء الإفرنجيات.

ومع هذا، فنرى في كتابه **المرشد الأمين** رغبة حقيقة في تحسين وضع المرأة ولكن الهدف من الارتقاء بوضعها هو عنده حسن تسييرها لبيتها مثلما رأينا في موقف ابن أبي الضياف من هذه المسألة. يقول الطهطاوي في الفصل الموسوم بـ«في تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان»: «ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً

---

(١) الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، مطبعة بولاق، دت، ص ص٥٢ـ٥٤.

ويجعلهن بالمعارف أهلاً ويصلحن به لمشاركة الرجل الكلام والرأي فيعظمن في قلوبهم ويعظم مقامهن لزوال ما فيهن من سخافة العقل والطيش»[١].

ولا تغيب المرجعية الإسلامية في كتاب الطهطاوي إذ يحتج بها على جواز تعليم البنات إلى جانب الاعتبار بتجارب الأمم السابقة، فيقول مثلاً: «فقد روي في كتب الأحاديث روايات عن النساء كثيرة وقد كان في زمان رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم من يعلم القراءة والكتابة من النساء للنساء»[٢].

ولعل موقف الطهطاوي المتحفظ بشأن تحرير المرأة «يعود ـ فيما يعود إليه من أسباب ـ إلى حساسية الموضوع واتصاله المباشر بالدين في الرؤية العربية الإسلامية السائدة، (...) كما يرجع إلى شخصية الطهطاوي نفسه وتكوينه الثقافي والأخلاقي إذ من المعروف أن النظرة إلى المرأة من أدخل الجوانب في شخصية الرجل ومن أشدها التصاقاً بتركيبه النفسي وهي لذلك من أعسرها تغييراً»[٣].

فقد حاول الطهطاوي تأسيس ضرب جديد من العلاقة بين الرجل والمرأة مختلف عن العلاقة السائدة بينهما في عصره، ولكنها علاقة وسمها بعض الدارسين «بالمساواة النسبية بين المرأة والرجل. [فقد] نادى بحقها في التعلم والعمل واختيار الزوج لكنه لم يساوِ

---

(١) الطهطاوي، **المرشد الأمين للبنات والبنين**، المجلس الأعلى للثقافة، دم، ٢٠٠٢، ص٦٦.

(٢) **نفسه**، ص٦٨.

(٣) فرج بن رمضان، **قضية المرأة في فكر النهضة**، ط١، دار محمد علي الحامي، صفاقس ـ تونس، ١٩٨٨، ص١٤.

بينها وبين الرجل في حقوق الحكم والقضاء، وإن كان قد ساوى بينهما في الحقوق السياسية الوطنية الأخرى»[1].

ولا يكاد موقف الإمام محمد عبده من هذه القضية يفارق ما عليه مواقف مصلحي هذا الجيل منها. فكلام هؤلاء جميعاً «خطاب سجالي مسكون بهاجس الرد على الآخر. إن مبدأ المساواة بين الجنسين شأنه في هذا المقام شأن غيره من المبادئ الاجتماعية والسياسية مما وفد على العالم العربي من الغرب كالديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والاشتراكية فيما بعد، فقد جدَّ كثير من المفكرين في أن يجدوا لهذه المفاهيم ولغيرها ما يوافقها في الإسلام وبدأ من ثم تأسيس القراءة الإسلامية المعاصرة لنصوص الشريعة»[2].

فما نراه في موقف محمد عبده ينسحب على مصلحي الجيل الأول، فهو «على جرأته في الدعوة إلى سفور المرأة وإلى منع تعدد الزوجات وفي إثارته لموضوع الطلاق لَيطرحُ مسألة تحريرها بطريقة منهجية شاملة. فهو حين دعا إلى تعليمها في كتاباته الإصلاحية الخاصة بقضايا الفكر والتربية لم يحدد نوع المعارف التي ينبغي أن تلقنها ولا مدى الدراسة التي ينبغي أن تتلقاها. وهذا هو شأن الجيل الأول من المصلحين في موضوع المرأة بتفاوت بينهم في الإلحاح على وجوب تعليمها وذكر الغايات من ذلك التعليم»[3].

فما يميِّز موقف هؤلاء من المرأة هو أن «المرجعية الفقهية (...) لم تعد الوحيدة وإنما أضحت تزاحمها مرجعية جديدة ذات

---

(١) محمد جميل منيمنة، **م س**، ص٥٤.

(٢) فرج بن رمضان، **م س**، ص٢٢.

(٣) القاضي وصولة، **م س**، ص ص٤٩ـ٥٠.

أصول ليبرالية بالأساس. وهو ما جعل البعد الديني يتداخل مع البعد النفعي المباشر، بل جعل البعد الماورائي المطلق يتقلص لفائدة البعد الدنيوي البحت»[١].

إن المسائل المتصلة بتحرير المرأة في الفكر الإصلاحي لدى طبقة الجيل الأول منهم تكاد تكون هي هي في مختلف مؤلفات هذه المرحلة. فنجد مثلا في **تفسير المنار** «مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، ومشكلة تعدد الزوجات، وموقف الإسلام من الطلاق، ومسألة تعليم المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، والحجاب في الشريعة والمجتمع»[٢].

وقد كانت نظرة عبده ورضا إلى هذه المسألة «سلفية إجمالاً في وجوب تغيير منزلة المرأة (...) [وقد] أهابا بالمسلمين أن يرجعوا إلى فهم قوانين الشريعة كما جاء بها القرآن، لا كما تصوروا انعكاساتها وظلالها خلال عصور الانحطاط حتى اختلط الدين الخالص بالعادات الاجتماعية السيئة والخرافات والترهات والسخافات»[٣]. فنرى أن سلفية رضا وعبده في **تفسير المنار** قد شدتهما إلى قيود الشريعة الإسلامية فدفعتهما إلى محاولة العودة إلى إسلام السلف، أي كيفية تصرف السلف في الشريعة بما يوافق اجتماعهم، فإذا بهما يناديان بما يمكن اعتباره "فلسفة أخلاقية"[٤] هي أقرب إلى قوانين اجتماع

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٢٣٢.

(٢) المنجي الشملي، «قضية المرأة في تفسير المنار»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٣، سنة ١٩٦٦، ص٨.

(٣) **نفسه**، ص ص٢٦ـ٢٧.

(٤) **نفسه**، ص٢٧.

السلف منها إلى ما تتطلبه الحياة في عصر الرجلين.

ولا يمكن لدارس هذه القضية أن يغفل عن أعمال مصلحي هذا الجيل من المغاربة. فقد كانت لهم مواقف ذات شأن في هذا الصدد، لئن كانت عاكسة لخصائص البيئة في المغرب العربي فهي إجمالاً لا تكاد تفارق أعمال مصلحي الشرق من هذا الجيل مفارقة تامة. فمن هؤلاء يمكن أن نذكر محمد الطاهر ابن عاشور الذي يتسم موقفه بنزعة سلفية سبقت إشارتنا إليها، تتمثل في هذا المجال في محاولة تحسين وضع المرأة لا اقتداء بما عليه حالها في المجتمعات الغربية بل لأن المرأة في المجتمعات الإسلامية القديمة كان حالها أفضل مما عليه حال المرأة المسلمة في عصره. يقول ابن عاشور في هذا الصدد: «فالمرأة في العرب لم تكن مثل الأمة كما يتخيله بعض الباحثين وكانت محل الكرامة والحرمة ولكنها كانت معاملتها مقصورة على ما تلاقيه في بيتها وكانت مهضومة في كثير من حقوقها وملغاة في تثقيفها وترقية تفكيرها. لهذا جاء الإسلام بإلحاق المرأة بالرجل في التكاليف (...) وجمع في الأقوال التشريعية بين ذكر الرجال والنساء (...)»[1]. فنرى عند ابن عاشور أن إصلاح وضع المرأة يسير في اتجاه معاكس للمسار الطبيعي للتاريخ. فهو يرتد من الحاضر إلى الماضي عوض أن يرتقي بالحاضر إلى مستقبل أنسب لوعي الفرد في تلك اللحظة الحضارية التي يعنى بها المؤلف.

ولا نكاد نجد فرقاً بين موقف ابن عاشور وموقف مصلح آخر من المغرب الأقصى يُعدّ من أبرز الدعاة إلى النهوض بوضع المرأة

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، م س، ص ص٩٧-٩٨.

في عصره، ونعني به علال الفاسي الذي يقرّ بأن «من حق المرأة أن تتساوى مع الرجل المساواة التي لا تتنافى مع طبائع الأشياء، ولذلك يمكنها أن تشارك في الصالح العام بالخدمة والفكر والإرشاد؛ ويمكنها أن تشغل مركز العمل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في الجماعة وفي الدولة. وكل ما يدعيه الناس نقصاً في المرأة عن مستوى القدرة الموجودة عند الرجل فليس إلا من آثار ما صنعته أجيال الاضطهاد وعصور الانحطاط»[١].

إن دعوة علال الفاسي إلى إشراك المرأة في مختلف الميادين دعوة مهمّة لأنها تقوم على خلفية فكرية تتمثل في أن المرأة وإن بدت كفاءتها أدنى من كفاءة الرجل فليس هذا لطبع جبلي فيها بل هو نتيجة لتنشئتها الاجتماعية الباطلة. ولكن مشروع الفاسي ينقصه بعض التدقيق المنهجي العملي: فلا نقف في كتابه على حلول واضحة يقدمها أسساً لتعليم المرأة وأوجه إدماجها في المجتمع. وعلاوة على هذا، فإن أسس هذا المشروع الضبابي هي سلفية كغيرها مما دعا إليه مصلحو جيله، فهو يحتج مثلاً على مشروعه بقوله: «وقد خول الإسلام للمرأة الحق في أن تتولى كثيراً من الوظائف والشؤون العامة باستثناء الإمامة الكبرى والقضاء عند المالكية، وخول لها أن تشارك في الاجتهاد والتقنين، وتبدي رأيها في كل مشاكل المجتمع والبلاد»[٢].

إن الإسلام يبدو في خطاب الفاسي وسائر مصلحي جيله في هذا المجال فوق طائلة الفكر الإنساني: فهو عندهم جماع نصوص وتجارب لا بد من الامتثال لمضامينها، ولا مجال لتسليط آلة النقد

---

(١) علال الفاسي، **النقد الذاتي**، م س، ص ص٣٠٤ـ٣٠٥.

(٢) **نفسه**، ص٣٠٢.

على تلك المرجعية وبسط مضمونها ليتفهمه الوعي الحديث ويتبيَّن صلاته بالعصور التي حفّت بالنصوص المنسوبة إليه من تشريع وتأريخ، من دون مراعاة لمبدأ التراكم الزمني ولا للصلة الجدلية العميقة بين النصوص والتجارب المتعلقة بها.

فيمكن القول إذن إن المرجعية الغربية جاءت لتكمل المرجعية الدينية بخصوص قضية المرأة لدى هؤلاء المفكرين الذين يمثلون امتداداً للتيار السلفي، ولكن ذلك لم يؤد إلى تغيير جذري في هذا المضمار بل سيكون مصلحو الجيل الثاني هم الذين سيصرحون بمطلب المساواة بين الرجل والمرأة لا في التعليم وفي بعض الحقوق وحسب، بل إن مطلبهم سيكون جذرياً عميقاً في هذا المجال. ورغم أهمية هذا الطرح النسبية باعتبار أنه قد نهض خاصة بمهمة تأسيس مفاهيم لم توجد من قبل في الثقافة العربية الإسلامية كالمساواة وغيرها، فإن كتابات هؤلاء المصلحين هي «كتابات خضعت على العموم لطريقة في الطرح قائمة على مبدأ القضية والنقيضة في ما يشبه التحول المحجوز la transition bloquée»[1]؛ بمعنى أن فكرهم تبدو فيه علامات توق إلى اقتباس الأنموذج الغربي في هذا المجال، ولكنه سرعان ما يرتد إلى ما رسَّخه التقليد السلفي بخصوص وضع المرأة في المجتمع الإسلامي، وضع العنصر الخاضع لسلطة الرجل.

أما مع أولئك الذين نصطلح عليهم بمصلحي الجيل الثاني، فيبدو مطلب التغيير أوضح والحاجة إليه أعمق. ونلاحظ مع هؤلاء خاصة أن مسألة تحرير المرأة صارت تُخصَّص لها كتب لا تهتم إلا بها، مما يؤكد الأهمية التي صارت تُسند إلى هذه المسألة. ويعتبر

---

(١) القاضي وصولة، م س، ص٤٩.

المصلح المصري قاسم أمين (ت١٩٠٨) من أبرز مفكري هذا الجيل. ونشير هنا خاصة إلى كتابيه **تحرير المرأة** (١٨٩٩) و**المرأة الجديدة** (١٩٠٠).

وقد اتبع قاسم أمين في **المرأة الجديدة** منهجاً لا يخلو من طرافة: فقد حوصل تاريخ المرأة في المجتمعات الإنسانية على وجه العموم في أربعة أطوار إذ «عاشت المرأة حرة في العصور الأولى حيث كانت الإنسانية لم تزل في مهدها ثم بعد تشكل العائلة وقعت في الاستبداد الحقيقي ثم لما قامت الإنسانية على طريق المدنية تغيرت صورة هذا الرق واعترف للمرأة بشيء من الحق ولكن خضعت لاستبداد الرجل الذي قضى عليها بأن لا تتمتع بالحقوق التي اعترف لها بها ثم لما بلغت الإنسانية مبلغها من المدنية نالت المرأة حريتها التامة وتساوى المرأة والرجل في جميع الحقوق أو على الأقل في معظمها. (. . .) فالمرأة المصرية هي اليوم في الدور الثالث من حياتها التاريخية بمعنى أنها في نظر الشرع إنسان له حقوق وعليه واجبات ولكنها في نظر رئيس العائلة ومعاملته لها ليست بحرة بل محرومة من التمتع بحقوقها الشرعية»[١].

فنرى من كلام قاسم أمين تطوراً في الفكر الإصلاحي بالنسبة إلى من سبقه ممن تناولوا قضية المرأة بالنظر: فيبدو صريحاً في رأيه أن حصول المرأة على حقها في مضاهاة الرجل في الحقوق والواجبات مقترن بالمدنية التي جاءت لتعيد إليها حقاً استلب منها. ولكن الأهم في موقف قاسم أمين أن الشريعة مثلها مثل المدنية في منح المرأة ذاك الحق عينه وذاك الواجب نفسه، وهو ما يريد المجتمع

(١) قاسم أمين، **المرأة الجديدة**، مطبعة الشعب، مصر، ١٩١١، ص٢٠.

التقليدي إنكاره. وبهذا، فالشريعة والمدنية ليستا قطبين يتجاذبان فكر هذا المصلح إلى حد تذبذب موقفه في هذا السياق، بل هما دعامتان تمنحانه الحجج التي يستند إليها في خطابه الإصلاحي.

وهذا الموقف الفكري هو الذي سيجعل مطالبة قاسم أمين بالمساواة بين الرجل والمرأة مطالبة جذرية لا مراء فيها. فهو يقول في هذا الصدد: «وقد جاءت الشرائع الإلهية والقوانين الوضعية تخاطب النساء كما تخاطب الرجال (...): التكاليف الشرعية تدلنا على أن المرأة وُهبت من العقل مثل ما وهب الرجل (...) يقول المسلمون إن النساء ربات خدور يعمرن المنازل وإن وظيفتهن تنتهي عند عتبة باب البيت. وهو قول من يعيش في عالم الخيال وضرب بينه وبين الحقيقة بحجاب لا ينفذ بصره إلى ما وراءه»[١].

وبناءً على هذه الحجج السماوية والوضعية يصدح أمين بطلبه تعليم البنات تعليماً ابتدائياً على الأقل: «ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل في التعليم فذلك غير ضروري. إنما أطلب الآن ولا أتردد في الطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل، وأن يُعتنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثلما يُعتنى بتعليم البنين»[٢].

ورغم ما قد يبدو من أن قاسم أمين لا يقطع مع ما عليه تقاليد

---

(١) قاسم أمين، **تحرير المرأة**، ط٣، مطبعة عين شمس، دت، ص ص ٢٦ـ٢٧.

(٢) **نفسه**، ص٥٣. وانظر أيضاً احتجاجه بعدد من الأخبار العائدة إلى التاريخ الإسلامي والأحاديث النبوية دعماً لوجاهة تعليم المرأة وفائدته، **نفسه**، ص ص٥٠ـ٥١ وص١٣٦.

مجتمعه بخصوص وضعية المرأة ولاسيما تعليمها، من حيث اكتفاؤه بالمطالبة لها بالتعليم الابتدائي، فإن الشيء المهمّ في خطابه هو تلك الصلة فيه بين مقتضى الشريعة ومتطلبات المدنية: فإذا هذه وتلك دعامتان تتكاملان عنده للاحتجاج على وجاهة مشروعه الإصلاحي وعلى ضرورة تطبيقه في المجتمع المصري.

وتنضاف إلى ما أسلفنا من مصالحة الشريعة والمدنية في خطاب قاسم أمين خصيصة أخرى: «فإذا كان الرواد المعاصرون لقاسم أمين وغير المعاصرين له قد انجروا إلى إثارة قضية المرأة في غمرة انشغالهم بقضايا النهضة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فإن قاسم أمين قد انجر إلى طرق هذه القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في غمرة انشغاله بقضية المرأة؛ ذلك هو التحول النوعي الكبير الذي أدخله قاسم أمين على تاريخ هذه القضية في الفكر العربي الحديث وهو تحول بقدر ما يعبِّر عن تطور في اتجاه التفكير عامة فإنه يدل دلالة واضحة على تعاظم أهمية هذه القضية واشتداد إلحاحها على الواقع والفكر معاً»(١).

وقد حفَّت بمشروع قاسم أمين في إصلاح وضعية المرأة أسئلة عديدة تتعلق بدور محمد عبده في تأليف كتاب **تحرير المرأة**. فقد أثار أسلوب التحرير في بعض مواطن الكتاب اهتمام العديد من الباحثين الذين انبرى بعضهم يدقق في الخصائص الأسلوبية المميزة لهذا العمل. وقد دفعهم إلى طرح هذه الأسئلة عدد من الأسباب التي منها صداقة قاسم أمين وعبده وكثرة التقائهما لطرح قضية تحرير المرأة مما سمح بافتراض اشتراكهما في كتابة بعض النصوص في هذا المجال،

---

(١) فرج بن رمضان، **قضية المرأة في فكر النهضة**، م س، ص٢٤.

ومنها أيضاً أن ثقافة قاسم أمين التي هي بعيدة شيئاً ما عن الثقافة الدينية التقليدية لم تكن لتمده بكل تلك النصوص التي استشهد بها في كتابه تأكيداً لموقف الشريعة الداعم لحرية المرأة كما فهمه هو.

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أنه «لئن استعان قاسم أمين بأستاذه في تحديد موقف الشرع من بعض المسائل فهذا يدل على نمط من التعاون الفكري لا يعارض تميز قاسم أمين ببعض الآراء الطريفة والجريئة (. . .) وهذا الاستقلال بالرأي يدل (. . .) على عدم بقاء التلميذ في دائرة الأستاذ فكرياً فهو موقف نهضوي قد نجح في عدم قطع الصلة مع الاتجاه الذي يمثله محمد عبده في الفكر والسياسة. ولكنه وُفِّق أيضاً في أن يختص بالمناضلة من أجل قضية دقيقة كرس لها معظم جهوده»[١].

وإلى جانب هذا الرأي القائل بأن مساهمة محمد عبده في **تحرير المرأة** اقتصرت على الإفادة بالنصوص الشرعية، فثمة موقف ثان يرى أصحابه أن «هذا الكتاب إنما جاء ثمرة لعمل مشترك بين كل من الشيخ محمد عبده وقاسم أمين، وأن في هذا الكتاب عدة فصول قد كتبها الأستاذ الإمام وحده، وعدة فصول أخرى كتبها قاسم أمين، ثم صاغ الأستاذ الإمام الكتاب صياغته النهائية، بحيث جاء أسلوبه على نمط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده منه إلى أسلوب قاسم أمين»[٢].

---

(١) نور الدين الجريبي، «آراء قاسم أمين في تحرير المرأة وعلاقاتها بمحمد عبده»، **الحياة الثقافية**، العدد ٤٥، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧، ص٢٢.

(٢) محمد عمارة في تحقيقه **للأعمال الكاملة لمحمد عبده**، م س، ص ص ٢٦١-٢٦٢.

إن النقاش دائر إذن بين الدارسين على حظ عبده من التأليف في هذا الكتاب. وما يهمنا في نهاية الأمر هو أن الكتاب قد صدر باسم قاسم أمين فكان هو الذي تحمَّل أعباء المواقف الجريئة نسبياً التي جاء هذا الكتاب ليعلن عنها. وهذا يعكس موقف أمين المتطور بالنسبة إلى موقف عبده بخصوص تحرير المرأة المسلمة. فالمهم عند قاسم أمين كما أسلفنا هو ذلك التوفيق بين الشريعة الإسلامية وشروط المدنية في المطالبة بحق المرأة في أن يرقى وضعها. ففكره إذن قد تجاوز حالة الاستلاب التي كان فيها سابقوه ممن تناولوا قضية المرأة من جيل المصلحين الأول.

وقد كانت آراء الطاهر الحداد (ت١٩٣٥) في تونس بخصوص تحرير المرأة لا تقل جرأة عن آراء قاسم أمين في مصر، وكان هو أيضاً يوائم بين الشريعة وشروط التقدم في الاحتجاج على ضرورة تغيير وضعية المرأة.

يقول الحداد في خلاصة نظره في روح الشرائع وجوهرها العميق: «إن عامة الشرائع إنما ترجع في حقيقة جوهرها ومرماها إلى أمرين عظيمين هما: الأخلاق الفاضلة وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل ما بينهما حتى لا يتعارضا في الحياة (...)»[1].

وعلى أساس ما تبين للحداد من جوهر الرسالة الإسلامية، فإنه يصرح بأن المرأة في الإسلام مسؤولة عن نفسها حقاً وواجباً، كما جاءت تدعم ذلك القوانين الوضعية: «أكثر من ذلك في تحقيق المدنية أن الإسلام يقرر لها أهلية وحق التملك الشخصي سواء من

---

(١) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ط٢، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢، ص٢٣.

طريق الميراث أو العمل كالرجل (...) أما القانون المدني التونسي فقد أعطاها الرشد كاملاً من غير قيد متى رشدت بعد زواجها بعامين»[1].

إن ما يبدو من المقارنة بين خطابي كل من قاسم أمين والطاهر الحداد أن البيئة الاجتماعية ذات ضلع كبير في تحديد مدى جرأة ما قد يطالب به المصلح من حرية للمرأة: فنجد في نص الحداد أن القانون الوضعي التونسي قد خطا مسافة أبعد مما خطاه القانون في مصر في مجال الاعتراف بحقوق المرأة، وإن لم يمنع هذا تعالي الأصوات المنددة بما طالب به هذان المصلحان في مصر كما في تونس.

وبخصوص قضية الحجاب والسفور، فقد وجد الحداد تأويلاً طريفاً للنص القرآني يدعم به موقفه الداعي إلى منع فريضة الحجاب عن المرأة. ففي نقاشه لأسلوب تفسير بعض الآيات القرآنية نراه يخلص إلى ما يلي: «وفي هذه الآيات الشريفة تعليم لنا في أن الاحتياط لمنع الفواحش يجب أن يكون فيه احتياط آخر هو أن لا يكون فيه حرج على حياة الناس وتعطيل لمنافعهم، خلافاً لإسلامنا المعوج اليوم الذي قتلنا فيه المرأة وبقتلها قتلنا أنفسنا لو كنا نتأمل»[2].

إنه لمن الطريف أن نقف في كلام الحداد على تمييز بين "الإسلام الحقيقي" و"الإسلام المعوج"، أي أسلوب المسلمين المعاصرين له في تأويل النصوص التشريعية الإسلامية. فغاية مشروعه

---

(١) **نفسه**، ص٢٩.

(٢) **نفسه**، ص ص٣٣ـ٣٤.

إذن تتمثّل في بعض وجوهها في العودة إلى أصل الشريعة الإسلامية وجوهرها الذي حاد عنه المنتمون إلى هذه الشريعة. وهذه هي وسيلة الحداد في تحقيق التكامل والانسجام بين الشريعة والمدنية.

وتجدر إشارتنا أيضاً في مجال تحرير المرأة إلى ربط المصلحين بين تحريرها من استعباد الرجل وإلغاء الرق. فهذه الحجة كثيراً ما تتواتر في نصوص هؤلاء المصلحين. فيقول الحداد مثلاً: «غير أنه كما ساغ في الإسلام إبطال الرق جملة واحدة اعتماداً على ما في أعماقه من حب الحرية كذلك يسوغ أن تتم المساواة بين الرجل والمرأة في الحياة وقوانينها»[1].

إن فكر الحداد المنفتح على الحضارة الغربية غير الرافض لجوهر الشريعة الإسلامية قد جعل منه «ملتقى لجميع الأبعاد التاريخية من سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وإذا هو يؤكد (...) أن قضية المرأة بؤرة تستقطب جميع قضايا المجتمع عامة»[2].

ومما يميّز الفكر الإصلاحي في جيله الثاني هذا أن العديد من النساء اللائي التزمن بالدفاع عن قضيتهن قد انبرين يطالبن بحق المرأة في المساواة مع الرجل ويؤلفن الكتب في هذا المضمار. ومن هؤلاء مثلا يمكن أن نذكر ملك حفني ناصف (ت١٩١٨)، وهدى شعراوي (ت١٩٤٧)، ونظيرة زين الدين (ت١٩٧٦) التي حرصت على غرار قاسم أمين والطاهر الحداد على التوفيق بين الشريعة والمدنية احتجاجاً على حق المرأة في أن تكون عنصراً قائماً بذاته في مجتمعها. تقول

---

(١) نفسه، ص٤٤.

(٢) فرج بن رمضان، م س، ص٤٦.

نظيرة زين الدين: «إن حرمان المرأة الاشتراك في الحكم الشعبي مناف لأمره تعالى أن يشترك الرجال والنساء في المبايعة والانتخاب، (...) ومناف لمقتضى العدل وحكم العقل ومصلحة الأمة؛ فيه أوضح دليل وأجلى برهان على استبداد الرجل استبداداً أعمى بصيرته عن رؤية الحكمة ومعرفة الصلاح والخير»[١].

إن نصوص قاسم أمين والطاهر الحداد ونظيرة زين الدين وغيرهم ممن طرقوا هذا النهج التحرري في تناول قضية المرأة تدل على تطور واضح في الفكر الإصلاحي العربي ولاسيما في مستوى علاقته بنصوص الشريعة. فمن خصائص هذا الفكر في تناوله لقضية المرأة أن أصحابه «كانوا مع تحريرها تحريراً مطلقاً كاملاً شاملاً وأنهم عالجوا مسألة تحرير المرأة معالجة منهجية عارضين لكافة الجوانب المتعلقة بالموضوع من تعليم وعمل وزواج وطلاق ومنزلة اجتماعية وحقوق مدنية مثل حق الانتخاب»[٢]، وأن «بعضهم قد بات يعقد لقضية المرأة الكتب المفردة وبعضهم لا يكاد يعرض فيما كتب لغير هذه القضية»[٣]. ومن خصائص هذا الجيل أيضاً «أن المرأة قد باتت في هذا الطور من تاريخ الإصلاح الإسلامي تسهم بقلمها في معالجة الموضوع وتخوض معركة تحريرها بنفسها شأن ملك حفني ناصف ونظيرة زين الدين»[٤].

(١) نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ط٢، دار المدى، بيروت، ١٩٩٨، ص٨١.

(٢) القاضي وصولة، **م س**، ص٥٠.

(٣) **نفسه**، ص ن.

(٤) **نفسه**، ص ن.

إن مسألة تحرير المرأة في الفكر الإصلاحي الحديث قد قامت على ثلاثة مبادئ أساسية: **أولاً**، مبدأ "التنمية" إذ عرفت المجتمعات الإسلامية نقلة كبيرة في بناها الاجتماعية والاقتصادية خاصة، جعلت المرأة عنصراً يمكن الانتفاع بمساهمته في المنظومة الاقتصادية خارج البيت أكثر مما قد تغنمه المجموعة من بقائه أسير الأعمال المنزلية. فانجرّ عن ذلك «تحول مركز الثقل في الاهتمام بشؤون المرأة من الاعتبارات الدينية والفقهية إلى اعتبارات النجاعة الاقتصادية»[١]؛ **وثانياً** مبدأ "المساواة" وقد ظهر خاصة في التحول الاجتماعي العميق الذي عرفه العالم الإسلامي، وعبَّرت عنه أصوات مصلحي الجيل الثاني خاصة عبر «الحملة على تعدد الزوجات وعلى طرق إيقاع الطلاق دون اللجوء إلى المحاكم وكذلك على التفاوت بين الأبناء والبنات في الإرث وما أشبه ذلك من مظاهر عدم المساواة في الحقوق المدنية وتولي مختلف الوظائف»[٢]؛ **وثالثاً** مبدأ "المحافظة على الذات"، ويعكس هذا المبدأ وعي هؤلاء المصلحين بضرورة التريث في المناداة بتحرير المرأة وكفّ وصاية الرجل المطلقة عليها، فقد «كانوا شاعرين بضرورة توخي المرحلية في تحسين أحوال المرأة من جهة وكانوا غيورين على سلامة الأسرة المسلمة من جهة ثانية لاعتبارها الدرع الواقي الذي يحمي المجتمع من التفكك»[٣].

ولعل وجوه النجاح النسبي الذي عرفته مشاريع مصلحي الجيل الثاني بخصوص قضية المرأة تعود إلى قدرتهم على التمركز السليم

---

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٢٣٩.

(٢) **نفسه**، ص٢٤٠.

(٣) **نفسه**، ص٢٤٤.

بين قيدي الشريعة التي تشدّ العملية الإصلاحية إلى تجارب السلف، والمدنية التي تجذبها إلى المثال الغربي. ولهذا «فهم لم يكونوا يروجون أفكارهم من منظور غربي، وإنما كان الغرب حافزاً لهم على إعادة النظر في المنظومة الدينية الموروثة قصد تجديدها من الداخل مع الوفاء لجوهرها»[1].

وإجمالاً، فإن قضية تحرير المرأة شأنها شأن سائر القضايا التي تناولت الفكر الإصلاحي الحديث قد عرفت تطوراً عميقاً من جيل المصلحين الأول، جيل السلفيين في الأغلب، إلى جيل المصلحين الثاني، جيل التحرريين. «لقد كان الجيل الأول من المصلحين أو أغلبهم على الأقل يحتكم في مناداته بالتفتح والتجديد إلى مرجعية دينية ويسعى تبعاً لذلك إلى جعل التراث صفيحة تنعكس عليها مقولات الغرب الحداثية. وما لا ينعكس على هذه الصفيحة يُعزل ويُترك خارج دائرة الاهتمام (...) أما الجيل الثاني من المصلحين ونعني بهم المصلحين "التحرريين" فقد كانوا على العكس من ذلك يتخذون من مقولات الحداثة الثقافية والسياسية والاجتماعية شاشة يعكسون عليها التراث فإذا بهذا التراث من أية جهة زاولته يجاري الحداثة ويطابقها ويتماهى معها»[2].

فالأمر إذن قائم على اختلاف منهجي عميق في التعامل مع التراث وفي الوعي بمتطلبات الانتماء الثقافي في وجهه الديني على وجه الخصوص. وهو اختلاف ستظهر نتائجه في المجتمعات العربية والإسلامية من حيث التفاوت بين البلاد الإسلامية في وضع المرأة

---

(١) **نفسه**، ص ص٢٤٥ـ٢٤٦.

(٢) القاضي وصولة، **م س**، ص٥١.

وفي مجال الأحوال الشخصية على وجه العموم. ومما يثير الاهتمام أن الفكر العربي الإسلامي تتعايش فيه اليوم تيارات فكرية مختلفة تدفع المرء إلى التساؤل عما إذا كان التفكير الإسلامي يعرف حقاً تطوراً في مجال الشريعة ومتطلبات الحداثة. فنجد اتجاهاً أول يتمثل في «النزعة المحافظة والتقليدية [التي] لا نجد في خطابها سوى ترديد للمقولات الفقهية المثبتة في المدونات القرآنية»[1]. ونجد اتجاهاً ثانياً يقوم على «التفاعل مع المستجدات التي شهدها العالم في العقود الأخيرة (...) [ونعني بهذا خاصة] انتشار مفهومين لهما انعكاس مباشر على وضع المرأة، وهما مفهوم حقوق الإنسان من جهة ومفهوم حرية الشخص من جهة ثانية»[2]. أما الاتجاه الثالث «فيمثله ما يمكن تسميته بالإسلام الحركي activiste»[3]، وهو عبارة عن اتجاهات تختلف حسب القطر والبيئة وتستند خاصة إلى كتابات "الإخوان المسلمين"[4].

إن تنوع المواقف بإزاء قضية المرأة يدل على حركية فكرية واجتماعية أيضاً تظل محمودة إذ توحي بنشاط في الوعي الإسلامي وبقلق ينعكس في أعمال المفكّرين إلى يومنا هذا. ولكن هذا التنوع يدل أيضاً على أن الفكر الإسلامي لم يحسم حسماً نهائياً في صلته بالشريعة الإسلامية وبتجربة السلف؛ وهنا يقف المرء على شيء من الحيرة في نصوص مفكّري الإسلام الذين لم تسمح لهم قرون

(١) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص ص٢٤٧ـ٢٤٨.
(٢) **نفسه**، ص ص٢٤٩ـ٢٥٠.
(٣) **نفسه**، ص٢٥٢.
(٤) **نفسه**، ص٢٥٣.

التراجع الكثيرة عن التقدم الغربي بأن يعوا وضعهم وعياً واقعياً إيجابياً وبأن يقدروا على مصالحة القديم مع الحديث.

٥ ـ آفاق الفكر الإصلاحي الحديث اليوم

إن الناظر في ما آل إليه الفكر الإصلاحي الحديث لا بد له من أن يأخذ بعين الاعتبار كل العوامل الحضارية الحافة بمساره منذ بداية الانفتاح على التقدم الغربي وبداية الوعي بتراجع العالم الإسلامي، إلى توصل أوروبا إلى تحقيق مطامعها التوسعية باستعمارها لأغلب بلاد العالم العربي الإسلامي، فإلى حصول هذه البلاد على استقلالها رغم بقاء العالم الغربي متربصاً بمستعمراته السابقة لا يمتنع عن التدخل في شؤونها متى كان في الأمر ما يمس مصالحه إن بالفائدة أو بالضرر.

وعلى مدى هذا المسار التطوري استقرت النزعة التدقيقية في الفكر الإصلاحي لتغيب النزعة الشمولية نهائياً، وانقسمت أعمال المفكرين في القضايا الإصلاحية إلى شقين سبق لنا الوقوف على انبثاقهما مع محمد رشيد رضا وعلي عبد الرازق، فإذا بأعمال المصلحين تنقسم إلى تيارين متنافرين هما تيار الإخوان المسلمين ورثة السلفية الجديدة، وتيار التحديث الليبرالي وريث التيار التحرري المنفتح انفتاحاً إيجابياً على الغرب.

أ ـ تيار الإخوان المسلمين:

لقد تأسست حركة الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨، ويُعتبر محمد رشيد رضا مؤسسها الرمزي الأول. فهي سليلة مدرسة الدعوة

التي أسسها سنة ١٩١٢. أما مؤسسها الفعلي فهو الشيخ حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩). وقد حظيت هذه الحركة منذ طورها المبكر بقاعدة جماهيرية واسعة[١]، وكان أسلوب عملها قائماً خاصة على الوعظ الديني: فكان رجال هذه الحركة يجتهدون في ما يطرأ على الناس من نوازل يفتونهم فيها. وغالباً ما كان هؤلاء المجتهدون ذوي ثقافة علمية متوسطة[٢]. وقد ترسخت لدى هذه الجماعة تلك النزعة التوفيقية التي كان رضا من أبرز العاملين بها؛ فكانوا يحاولون التوفيق بين القديم والجديد ليبرز المضمون القديم في حلة تناسب لغة العصر وتطلعات الجمهور الذي تقصده هذه الحركة[٣].

إن السمة الغالبة على هذا الضرب من الاجتهاد هي تبسيط المضامين التي يقصد بها جمهور ذو ثقافة متوسطة غالباً، وتقديم حلول جاهزة لأسئلة لا يبحث عن الخلفيات العميقة التي تثوي خلفها. ولعل ذلك ما مكّن هذه الحركة من نجاح جماهيري لا يرقى إليه شك[٤]. وتتميز هذه الحركة بموقفها السلبي من حضارة الغرب. فإذا كان رواد الحركة الإصلاحية الحديثة قد رأوا في أوروبا وجهين، «وجهاً إيجابياً تمثّل في العلم والعقلانية وحب العمل والتطلع إلى الحرية والعدل، ووجهاً سلبياً تمثّل في الظاهرة الاستعمارية وبعض العادات غير المستحبة، لم يرَ حسن البنا في الحضارة الغربية الحديثة سوى مظاهر الإلحاد والشك في اللّه وإنكار الروح والإباحية والتهافت

---

(١) ماهر الشريف، **م س**، ص٢٥٦.

(٢) محمد الحداد، **البركان الهائل**، م س، ص ص٦٧ ـ ٦٨.

(٣) **نفسه**، ص٦٨.

(٤) **نفسه**، ص ص٦٩-٧٠.

على اللذة، وهي مظاهر أنتجت، كما رأى، فساد النفوس وضعف الأخلاق وانتشار المبادئ الهدامة»[1]: فلم يعد إذن من مجال للجمع بين روح الإسلام ومنتجات الغرب المفيدة للإصلاح، ولاسيما المنتجات الفكرية.

وبناءً على هذا الموقف النابذ للغرب، ران الانغلاق على الذات على هذا التيار حرصاً على الوفاء لروح الإسلام باستلهام نموذج الدولة الإسلامية الأولى للوقوف أمام حضارة الغرب وجهاً لوجه ولم لا ملاحقتها وغزوها في عقر دارها[2]. وقد وضع البنا برنامجاً لحركته أهمّ ما يقوم عليه هو «إصلاح أوضاع المسلمين الداخلية، عبر الوقوف في وجه "غزو" الحضارة الغربية لبلدانهم ونفوسهم، وإعادة إحياء الفكرة الإسلامية والعادات الإسلامية في حياتهم الاجتماعية والقضاء على العادات الغريبة في كل مظاهر هذه الحياة (...). وإضافة إلى ذلك، لا بد من مقاطعة كل المؤسسات التي أخذت عن الغرب، خصوصاً في ميداني القضاء والتعليم، والسعي من أجل تصفيتها والعمل على توحيد القضاء على قاعدة أن الشريعة الإسلامية هي وحدها مصدر التقنين، وتوحيد التعليم على أساس التربية الإسلامية»[3].

يبدو هاجس هذه الحركة ماثلاً أساساً في إلغاء الآخر من كل مظاهر الحياة الإسلامية بمظاهرها المختلفة. وكان البديل عن النموذج الغربي الذي يمثل نجاحاً مادياً في الحاضر هو استلهام الحضارة الإسلامية التي تمثل نجاحاً مادياً في الماضي. ولكن نبذ هذا النموذج

(١) **نفسه**، ص٢٥٧.
(٢) **نفسه**، ص ن.
(٣) **نفسه**، ص ص٢٥٧ ـ ٢٥٨.

وتقديس ذاك يعكسان في حقيقة الأمر غياب النظر النقدي المؤمن بقدرة الفرد العربي المسلم على استصلاح ما به يتقوم معاشه، من دون الخروج عن انتمائه الديني. فالأمر إذن دائر على الاعتدال في الأخذ من الغرب وفي الأخذ من التاريخ الإسلامي من دون استلاب في أحدهما ولا خوف من الإفراط في هذا أو التفريط في ذاك.

وقد كان لسيد قطب (ت١٩٦٦) أيضاً دور بارز في مسار هذه الحركة التي انضم إليها سنة ١٩٥٣ قبل أن يصبح أحد أبرز قادتها. وكان أكثر تعصباً وانغلاقاً من حسن البنا، رغم ثقافته الحديثة ورغم قضائه سنتين في الولايات المتحدة الأمريكية. وكان فكره من التشدد إلى درجة أن سمي بالتيار "الجذري الجهادي"، فقد طالب «بالقطيعة بين الإسلام والفلسفة، وميَّز في معرض حديثه عن علاقة التفاعل والتصادم بين الإسلام والغرب، العلوم البحتة وآثارها التطبيقية عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالفلسفة والأدب والتاريخ والتشريع، فأباح للمسلمين في سعيهم إلى بناء مجتمع إسلامي (. . .) أن يأخذوا عن الغربيين العلوم البحتة وأن ينتفعوا بها وبآثارها في الحياة المادية، ولكنه دعاهم إلى الاحتراس من العلوم الإنسانية والاجتماعية»[1].

تعكس هذه الرغبة في تقنين سلوك الفرد المسلم بل وفكره أيضاً نزعة انغلاقية يعجب المرء كيف أمكن لها أن تترسخ رغم مضي مدة طويلة على أول انفتاح للمسلمين على الغرب. وهي تعكس أيضاً فشل كل التجارب الإصلاحية السابقة في تحقيق ما راهنت عليه من مصالحة الفرد العربي المسلم مع ذاته ومع الآخر. فليس هذا الانكفاء على الذات إلا علامة على عدم وثوق العقل المسلم في وجهه

---

(١) نفسه، ص٢٥٨.

المتزمت هذا من قدرته على الانفتاح على الغرب انفتاحاً نقدياً، والاستفادة منه رغم الوعي بمطامعه السلبية إزاء العالم الإسلامي.

أما في ما يخص التعامل مع النص القرآني، فهو مع سيد قطب تعامل نفعي لا يقصد به فهم النص لذاته بل الاستناد إليه لإسباغ الشرعية على برنامج سياسي اجتماعي يتسم خاصة بالانغلاق. وهذا التعامل يعكس عجزاً عن استيعاب قيم الحداثة مثل الحرية الفردية والمساواة بين الجنسين والديمقراطية[1]. وأكثر من هذا، «فكل شكل أو نظام أو مؤسسة لا تستمد مشروعيتها من الإسلام هي في نظره جاهلية، والقائمون عليها لا يؤمنون باللّه وبحكمه»[2]

إن تتويج الفكر الإصلاحي بتيار تمامي متحجر مثل تيار الإخوان المسلمين يعود إلى عوامل عديدة منها الخوف من أن يؤدي التخلي عن الدين باعتباره ركناً تتقوم به الدول وتتسلط به على الشعوب، إلى «أن يصبح الدين مسألة اختيار شخصي حر فيفقد بذلك بُعده الاجتماعي»[3]، ومنها أيضاً خيبة الأمل التي تركت أثرها السلبي في النفوس إزاء فشل كل المشاريع الإصلاحية التي لم تخلص للدين خلوصاً تاماً، ومنها كذلك أن أول مواجهة عنيفة جرت في العصر الوسيط بين أوروبا والعالم الإسلامي كانت مواجهة قام الصليب فيها

---

(١) Charfi, «Les lectures modernes du Coran», *op. cit.*, p. 7. وانظر أيضاً: مادة "إصلاح" في: *EI2*, op. cit., p. 168.

(٢) عبد الرحيم بوهاها، **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، ط١، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦، ص٦٥.

(٣) الشرفي، **الإسلام والحداثة**، م س، ص٢١٠.

محارباً للهلال اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. فلا يمكن لمثل تلك الصدمة أن تعدم نتائجها في نفوس المفكرين وعقولهم حتى بعد مضي زمن طويل على حصولها.

ب ـ النزعة الليبرالية ومظاهرها في الفكر الحديث والمعاصر:

لم يعدم فكر عبد الرازق وأمثاله من دعاة الليبرالية ورثةً له، وإن لم يفض الأمر إلى تأسيس حركة كحركة الإخوان المسلمين، لها ما لها من قاعدة شعبية على ذلك القدر من الاتساع. وما يستحق أن نشير إليه بخصوص هذا التيار التحرري أنه لم يلغ الصلة بالنص الديني التأسيسي ليرتمي في أحضان ما يقدمه الفكر الغربي من مضامين ومنتجات فكرية، بل إن رواده يعودون إلى النص القرآني ويتعاملون معه تعاملاً منفتحاً على العصر لا يعدم منزعاً نقدياً يستجيب لما تفرضه اللحظة الحضارية الراهنة.

وقد برزت أسماء عديدة في هذا المجال يمكن اعتبار أنها قد مثَّلت جذور الفكر التنويري، وإن لم تجتمع في حركة قائمة بذاتها. فمن أوائل المفكرين السلفيين الذين كانت لهم بعض المواقف التحررية في التعامل مع النص الديني، نذكر محمد الطاهر ابن عاشور (١٨٧٩-١٩٧٣) ومحمد حسين الطباطبائي (١٩٠٣-١٩٨٣)، وقد اعتبر احميدة النيفر أن المشكلة في منهجهما التفسيري هي في «تجاهلهما أن كل المفسرين السابقين للقرآن إنما فسروه على منهج مرتبط بالنظام المعرفي السائد في عصرهم وبالتوجه الثقافي العام الخاص بذلك الزمان»[1]، ولذلك كانت المشكلة في فكرهما أنهما

---

(١) احميدة النيفر، م س، ص٣٩.

أنتجا «فكراً مقطوعاً عن مقتضيات العصر ومشاغله المعرفية»[١].

ونذكر من أعلام هذا المنهج الحداثي في التعامل مع النص القرآني محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨)، فلهذا الرجل مواقف من الرسالة ومن النبوّة خلص من ورائها إلى أن المسلم هو إنسان حر مسؤول ليس عليه أن يتبع تعاليم الشريعة اتباعاً أعمى، ما دامت تلك التعاليم تدعوه هي نفسها إلى التحرر إزاءها[٢].

ومن أصحاب هذا المنهج أيضاً محمد أحمد خلف اللّه (١٩١٦ - ١٩٨٣) الذي فجّرت أطروحته أزمة حقيقية في الجامعة المصرية؛ ففي هذه الأطروحة ذهب خلف اللّه إلى أن النصوص السردية في القرآن ليست مادة تاريخية بقدر ما هي وسيلة لشد أزر النبي[٣].

ونذكر أيضاً فضل الرحمن (ت١٩٨٨)، وكان السبب في محنته مع الساسة في بلاده ما أقره من أن الوحي إنما تهبط معانيه على قلب النبي الذي يصوغ تلك المعاني بلسانه أي بلفظه هو. فليس النبي في نظره وعاء يمر به الوحي ليصل إلى مجتمع التلقي، بل هو مساهم أيضاً في إنشائه[٤].

وينضم إلى هذا الفكر التحرري إزاء القراءة الدينية محمد أركون ومحمود محمد طه ومحمد كامل حسين ونصر حامد أبو زيد وغيرهم من المفكرين الذين ظلت أصواتهم تهتف هنا وهناك في دعوة خافتة إلى تغيير التعامل مع الدين والخروج من إسار التقليد من دون الذوبان في الفكر الغربي[٥].

---

(١) **نفسه**، ص ن.

(٢) Charfi, «Les lectures...» *op. cit.*, p. 8.

(٣) *Ibid.*, p. 8.

(٤) *Ibid.*, pp. 8-9.

(٥) *Ibid.*, pp. 10-11.

ويمثّل هؤلاء تياراً فكرياً يمكن عدّه «شاهداً على معطيات سياسية واقتصادية جديدة هي بروز الدولة الوطنية بحدودها الجغرافية الثابتة وسيادة التشريعات الوضعية وعلاقة الشعوب ببعضها البعض ووسائل التواصل وأسباب الإنتاج وتنظيم التبادل الاقتصادي (...) وانتشار القيم التي تتجه إلى الفرد بعد أن كانت تتجه إلى المجموعة. كل ذلك يغير حتماً في نظرة الإنسان المؤمن إلى الأشياء وفهمه للظواهر من حوله ويدفعه إلى الإقرار بحتمية المعاصرة ولزوم تبني المعرفة الحديثة بمعزل عن الدين، والجرأة على اختراق أسوار الممنوع وولوج متاهات النفس البشرية من دون خشية من سطوة النصوص ولا من تجريم الفقهاء وطائلة أحكامهم»[1]

إن تواصل مثل هذه الأعمال المعتدلة بين التقليد والتجديد يدل على أن العقل العربي الإسلامي لم يستكن استكانة الموت إلى حالة الاستلاب التي ظلت تلاحقه منذ فجر النهضة الحديثة، تلك الحالة التي لم تنجح المشاريع الإصلاحية المبتورة في انتشاله منها، ولم يتحقق تقدم مادي ولا فكري من شأنه أن يمنح الضمير العربي الإسلامي الثقة الكافية لا في الآخر ولا في ذاته بوصفه قادراً على تحمل مسؤوليته إزاء دينه، وعلى التعامل النقدي مع الآخر الغربي من دون الذوبان فيه والوقوع فريسة لما يتوهم أنه شرك نصبه له للنيل منه.

وإن تتبع المسار الذي سلكه الفكر الإصلاحي منذ بوادره الأولى مع خير الدين التونسي والطهطاوي المصري حتى اليوم يسمح بالقول إن الفشل الذي آل إليه ليس مطلقاً: فلئن تمكّن الفكر الإصلاحي من

---

(١) محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط١، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت ـ لبنان، ٢٠٠٧، ص٣٠.

فتح باب واسع أمام الاجتهاد، إلاّ أنه لم يحقق مشروعاً متكاملاً يمكن الاطمئنان إلى أنه هو مشروع الإصلاح بامتياز، ولكن المحاولة التجديدية الإصلاحية تبقى مهمّة لأنه بدونها يكون العقل الإسلامي قد فقد حساسيته للواقع الحافّ به[١].

ثم إننا يجب أن نعي بأن نهضة الشعوب لا تتحقق بالطفرة التاريخية، بل هي محصلة عوامل حضارية متكاملة لم تجتمع في العالم العربي الإسلامي لتتحقق الثورة الفكرية التي من شأنها تحويل الغالب إلى مغلوب والمغلوب إلى غالب.

(١) Henri Laoust, «Le réformisme musulman (...)», *op. cit.*, pp. 102-107.

الخاتمة

إن الفكر الإصلاحي في كل مراحله لم يفلت من تسلط أحد قطبين ظلاَّ يتجاذبانه، ونعني بهما التراث الإسلامي والحضارة الغربية. وليس تمسك الفكر الإصلاحي بأحد هذين النموذجين إلاّ هروباً من الواقع المفلس حضارياً إلى ماض مزدهر أو إلى فضاء خارجي يسهل الوقوف على علامات نجاحه في الحاضر[١]. وهكذا، فقد «ارتبط التطلع إلى الحداثة والخوف من فقدان الذات بمشاريع يتجاذبها الانبهار بالنماذج الأوروبية والحنين إلى ماض يمثل في الوعي الجماعي "عصراً ذهبياً" يمكن أو يجب النسج على منواله لمواجهة ما أصبح ـ منذ القرن التاسع عشر ـ يُسمى بـ"التحديات الغربية"»[٢].

وهكذا كان مطلب التوفيق ملحاً على مفكري الإصلاح. ومن الحيرة إزاء التوفيق بين الغرب والتراث تولدت حيرة إزاء التوفيق بين ثنائيات أخرى مثل «العقل والإيمان، العلم والدين، الدين والقومية، القومية والقطرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب»[٣].

(١) أحمد الموصلي، **م س**، ص١٥٠.

(٢) محمد شريف الفرجاني، **م س**، ص١٨٢.

(٣) أحمد الأمين، «من إشكالية التوفيقية إلى شروط النهضة»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، م س، ص١٧٢.

ويمكن اعتبار هذه النزعة التوفيقية سبباً في استمرار التناحر بين النزعة السلفية المحتفية بالتراث والنزعة التحديثية المقبلة على الفكر الغربي تأخذ منه ما يتطلبه التقدم بلا عقدة نقص أو خوف من نزعته الاستعمارية[١]؛ فبقي الفكر الإصلاحي معلقاً بينهما لم يقدر على الوصول إلى نظرية معرفية متماسكة تجمع بين النجاح الجماهيري والنجاعة العملية.

لقد عجزت المشاريع الإصلاحية الحديثة عن إخضاع النماذج التي كانت تستعيرها من التراث أو من الغرب لواقعها وما يتطلبه من مراعاة لخصوصيته، ولكي يتحقق ذلك لا بد من توفر شرطي الثقة في النفس والحس النقدي غير الهدام. فكان الحاصل من ذلك ضرباً من الاغتراب إزاء تلك النماذج المستدعاة، حكم على الفكر الإصلاحي بعدم النجاعة[٢].

إن المسألة في بعدها العميق تقوم إذن على ثنائيات أهمها ثنائية الإسلام والغرب، فقد مثّل هاجس الوفاء للانتماء الديني شأناً دقيقاً بالنسبة إلى المصلحين جميعاً على اختلاف مشاربهم وتنوع مشاريعهم. ويجب ألا نغفل أيضاً عن التفاعل بين فكر هؤلاء المصلحين والواقع الحافّ بهم. «فهل كانت تحولات الواقع ومنعرجات التاريخ الإسلامي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين هي التي انعكست على الفكر الإصلاحي وأثّرت فيه وطورته أم كان هذا الفكر، في سعيه إلى المزيد من تعميق الانتماء إلى العصر، هو الذي أثّر في الواقع وطوره ودفع به إلى مزيد من التوغل في مسالك الحداثة؟ أم أنه كانت تحصل بين الطرفين: الفكر والواقع ضروب من الجدل وأصناف من

---

(١) نفسه، ص ن. (٢) إبراهيم مراد، م س، ص١٤.

التأثر والتأثير؟»[1]؛ تعسر الإجابة عن مثل هذا السؤال، وإن كنا أميل إلى اعتبار الواقع هو المتسلط على الفكر: فليس انبثاق الهاجس الإصلاحي منذ القرن التاسع عشر إلا وليد حدث واقعي هو طرق أوروبا لأبواب الشرق[2].

لقد حاول العديد من الدارسين حصر أسباب الإخفاق التي منعت الفكر الإصلاحي من أن يأتي أُكله. فرأى بعضهم أن سطوة الهاجس الديني وغياب النقد الجذري الصريح للواقع هما أبرز تلك الأسباب[3]، ورأى بعضهم الآخر أن الأمر عائد إلى «الإخفاق في إنجاز ثورة ثقافية»[4] بالمفهوم الواسع للثقافة بما هي معطى ديني وإيديولوجي ومادي... ومن الدارسين من أعاد ذلك الإخفاق إلى مشكلة "الواحدية" التي تعاني منها كل المشاريع الإصلاحية: فهي لا ترى سوى حل أوحد لمجتمع تحاول تصنيفه ضمن أنموذج محدد بسبب مشكلة يحاول حلها في وجه دقيق[5]. فوفق هذا الاعتبار، تكون محنة الفكر الإصلاحي ماثلة في نبذه للاختلاف وحرص أصحاب كل المشاريع على توحيد المواقف والأفكار توحيداً خانقاً

---

(١) القاضي وصولة، **م س**، ص٥٢.

(٢) وقد رأى محمد الناصر النفزاوي أن القضية كلها هي قضية سياسية واعتبر حدث سن "التنظيمات" هو الحاسم فيها، وسقوط الإمبراطورية العثمانية حدثا مهمّاً أيضاً فيها. انظر: **التيارات الفكرية...**، م س، ص٣٥٢؛ وإن كانت تنضاف إلى العمل السياسي في نظرنا عوامل أخرى أهمها حالة الناس في اجتماعهم ورواج الأفكار في أوساطهم...

(٣) محمد كامل الخطيب، **م س**، ص١٦٥.

(٤) ماهر الشريف، **م س**، ص٢٤٣.

(٥) حنا عبود، **م س**، ص ص٤٧ ـ ٤٨.

أدى إلى إخفاقها جميعاً في حل الأزمة الحضارية المستشرية في البلاد العربية الإسلامية.

أما في اعتقادنا، فإن المشكلة هي في عدم انخراط أي من المصلحين في هموم الواقع على النحو الذي يسمح بالاستجابة لمتطلبات المجتمعات التي كانوا يتوهمون أنهم يخاطبونها ولكنهم كانوا يحتجبون عنها بأغلفة من التفكير النظري الطوباوي غالباً، ذلك التفكير الذي لم ينجح في تحريك إرادة فعلية لدى تلك الشعوب تتحول بها الأفكار إلى أفعال تُلمس نتائجها في الواقع.

وخلاصة الأمر أن الفكر الإصلاحي لم يكد يتخلص من حيرته إزاء مسألة الوفاء للإسلام أي مدى التقيد بالنصّ القرآني. فكانت التيارات الفكرية تختلف حسب درجة تقيدها بمنطوق النصّ، وحسب أهمية النص القرآني في المنظومة الفكرية التي تبنيها وتقترحها حلاً للأزمة الحضارية. ولعله في ذلك تحديداً يكمن صميم الأزمة الواقعة فيها كل الحركات الإصلاحية: فما دامت تتحرك بالنسبة إلى الدين فمعنى ذلك أن أصحابها لم يعوا فعلاً معنى العلمانية التي كثيراً ما تشدقوا بها، والتي بها يكون الدين مسألة شخصية فلا يحاسب الأفراد على درجة إيمانهم ولا يكون لأحد حق تكفير الآخر أو ادعاء أنه خير منه لأن إسلامه أفضل من إسلامه[1].

---

(١) أحمد أمين الموصلي، **م س**، ص ص١٥٢ـ١٥٣.

المصادر والمراجع(*)

١ ـ المصادر

ـ جمال الدين الأفغاني:

* **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ط١، دار الحقيقة، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٠.

* **الرد على الدهريين**، تح. محمود أبو رية، دار الكرنك، القاهرة ـ مصر، دت.

* ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى**، جمع وتحقيق طه عبد الباقي سرور، ط ١، دار العرب، القاهرة ـ مصر، ١٩٥٧.

ـ قاسم **أمين**:

* **تحرير المرأة**، ط٣، مطبعة عين شمس، دت.

* **المرأة الجديدة**، مطبعة الشعب، مصر، ١٩١١.

ـ خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط٢، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٤.

ـ الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ط٢، الدار التونسية للنشر، تونس ـ الجمهورية التونسية، ١٩٧٢.

(*) رتبنا أسماء المؤلفين ترتيباً ألفبائياً من دون أن نعتبر في ذلك أداة التعريف ولا "ابن".

ـ نظيرة زين الدين، **الفتاة والشيوخ**، ط٢، دار المدى، بيروت ـ لبنان، ١٩٩٨.
ـ رفاعة رافع **الطهطاوي**:
* **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، مطبعة بولاق، دت.
* **المرشد الأمين للبنات والبنين**، المجلس الأعلى للثقافة، دم، ٢٠٠٢.
ـ محمد الطاهر ابن **عاشور**، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة القومية للنشر والتوزيع، تونس، دت.
ـ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ١٩٧٨.
ـ محمد عبده:
* **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، ط١، دار الشروق، القاهرة ـ مصر وبيروت ـ لبنان، ١٩٩٣.
* **درس عام ألقاه في الجمعية الخلدونية يوم الأحد ٢٠/٠٩/١٩٠٣**، مطبعة الرائد التونسي، الجمهورية التونسية، ١٣٢١ هـ.
* **رسالة التوحيد**، ط ١٥، دار المنار، مصر ١٣٧٢ هـ.
* **العقيدة المحمدية**، ط ٢، دار المنار، مصر ١٩٢٥.
ـ علال الفاسي، **النقد الذاتي**، ط٤، مطبعة الرسالة، الرباط ـ المغرب، ١٩٧٩.
ـ عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، المكتبة الشرقية، مصر، دت.

٢ ـ المراجع

أ ـ باللغة العربية:

ـ أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في مصر**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ مصر، ١٩٤٩.

- عبد الرحيم بوهاها، **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، ط١، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٦.
- محمد الحداد:
* **ثالوث الإصلاح (الأفغاني، عبده، رضا) بين الحقيقة التاريخية والتمثل الإيديولوجي: محاولة في تفكيك نواة أورتودكسية**، ضمن سلسلة: "الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث"، جامعة ٧ نوفمبر بقرطاج، المعهد العالي للغات بتونس، وحدة البحث في الحضارة العربية الإسلامية، تونس ٢٠٠٤.
* **البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، ط ١، دار المعرفة للنشر، تونس ٢٠٠٦.
* **محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، دار الطليعة، بيروت - لبنان، ٢٠٠٣.
- محمد حمزة، **إسلام المجددين**، ط١، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت - لبنان، ٢٠٠٧.
- فرج بن رمضان، **قضية المرأة في فكر النهضة**، ط١، دار محمد علي الحامي، صفاقس تونس، ١٩٨٨.
- عبد المجيد الشرفي:
* **الإسلام والحداثة**، ط ٢، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩١.
* **لبنات**، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٤.
- محمود قاسم، **الإمام عبد الحميد بن باديس: الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية**، دار المعارف، القاهرة - مصر، دت.
- محمد القاضي وعبد الله صولة، **الفكر الإصلاحي في القرن ١٣هـ/ ١٩م ومطلع القرن ١٤هـ/ ٢٠م**، ط١، المركز القومي البيداغوجي، تونس ١٩٩٧.

- محمد الناصر النفزاوي، **التيارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية (١٨٣٩ ـ ١٩١٨)**، ط١، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس ودار محمد علي الحامي بصفاقس ـ تونس ٢٠٠١.
- احميدة النيفر، **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟** دار الفنك، الدار البيضاء ـ المغرب، دت.

ب ـ باللغات الأجنبية:

- Abdelmajid Charfi, «Les lectures modernes du Coran», *Communication faite à Strasbourg, le 18 avril 2007.*

٣ ـ المقالات

أ ـ باللغة العربية:

- أحمد الأمين، «من إشكالية التوفيقية إلى شروط النهضة»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، أوراق العمل المقدمة في الندوة المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام عبد الرحمن الكواكبي، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، بإشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي، دمشق ـ سورية، ٢٠٠٣
- المهدي بوعبدلي، «جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده للجزائر»، **الأصالة**، العددان ٥٤ و٥٥، شباط ـ آذار/ فيفري ـ مارس ١٩٧٨، ص ص ٧٢ ـ ٨٨.
- نور الدين الجريبي، «آراء قاسم أمين في تحرير المرأة وعلاقاتها بمحمد عبده»، **الحياة الثقافية**، العدد ٤٥، نوفمبر ١٩٨٧.
- هشام جعيط، «أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر

١٩٨٥ ـ كانون الثاني/ جانفي ١٩٨٦.
ـ محمد الحداد:
* «الذاكرة، الكتابة والإصلاح الديني»، ضمن: **دروس كرسي اليونسكو للأديان المقارنة ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠**، بإشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات منوبة ودار سحر للنشر، تونس ٢٠٠٥.
* www.alawan.org، سلسلة مقالات صدرت له على هذا الموقع بالتواريخ التالية: ١٦/ ٠٥/ ٢٠٠٧ و١٨/ ٠٥/ ٢٠٠٧ و٢٢/ ٠٥/ ٢٠٠٧.
ـ محمود مصطفى حلاوي، «عبد الرحمن الكواكبي: رؤية جديدة لمنهجه الإصلاحي»، **دراسات عربية**، العدد٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧.
ـ علي حمية، «الثورة الفكرية الكواكبية: مبرراتها ومرتكزاتها»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، م. س.
ـ محمد كامل الخطيب، «هل كان هناك إصلاح ديني إسلامي؟!»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (. . .)، م س.
ـ ماهر الشريف، «من غروب الإصلاح الديني إلى تجديد الفكر الإسلامي»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (. . .) ، م س.
ـ المنجي الشملي، «قضية المرأة في تفسير المنار»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٣، سنة ١٩٦٦.
ـ علي الشنوفي، «الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد ٥، سنة ١٩٧٣.
ـ المنصف الشنوفي:
* «رسالة أحمد بن أبي الضياف في المرأة»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٥، سنة ١٩٦٨.
* «علائق رشيد رضا مع التونسيين (١٨٩٨ ـ ١٩٣٥)»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٤، سنة ١٩٦٧.

* «مصادر عن رحلتي الشيخ محمد عبده إلى تونس (٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٨٨٤ ـ ٤ كانون الثاني/ جانفي ١٨٨٥ و٩ ـ ٢٤ سبتمبر ١٩٠٣)»، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد٣، سنة ١٩٦٦.

- محمد جمال طحان، «أبعاد الإصلاح الديني عند الكواكبي»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (. . .)، م س.
- السيد محمد محسن الأمين العاملي، «وجهات نظر في موضوع العلمانية المؤمنة»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني** (. . .)، م. س.
- كمال عبد اللطيف، «التمدن والتقدم: عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٣٧، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥ ـ شباط/ جانفي ١٩٨٦.
- محمد الصادق عبد اللطيف، «جذور الفكر الإصلاحي بين حركة الشيخ محمد رشيد رضا والنخبة الإصلاحية في تونس»، **رحاب المعرفة**، العدد ١٤، نيسان/ افريل ٢٠٠٠.
- حنا عبود، «النهضة العربية: واقع أم أمنية»، **الوحدة** (باريس)، العدد ٨١، حزيران/ جوان ١٩٩١.
- محمد الشريف الفرجاني، «الشريعة بين القراءات السلفية ـ التقليدية ومحاولات التجديد»، ضمن: **تيار الإصلاح الديني ومصائره** (. . .)، م س.
- فتحي القاسمي، «أثر الأفغاني وعبده في الفكر الإصلاحي التونسي»، ضمن: **الاجتهاد وقراءات النص الديني في العصر الحديث**، المعهد العالي للغات بتونس، جامعة ٧ نوفمبر، تونس ٢٠٠٤.
- أحمد الحياعي، «الكواكبي: همُّ التأخر العربي وهاجس النهضة»، **الوحدة** (باريس)، العدد ٨١، حزيران/ جوان ١٩٩١.
- إبراهيم مراد، «حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ ـ ٤٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١.

- محمد صالح المراكشي، «من سمات الفكر السياسي الثوري في كتاب علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"»، **الكراسات التونسية**، المجلد ٢٨، العددان ١١و١٢، الثلاثيان الأول والثاني، سنة ١٩٨٠.
- محمد جميل منيمنة، «فجر النهضة العربية: مرحلة الريادة الأولى، دراسة نقدية في فكر الطهطاوي»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ ـ ٤٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١.
- شكري النجار، «مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة»، **الفكر العربي**، العددان ٣٩ ـ ٤٠، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨١.
- احميدة النيفر، «المطبعة في بلاد المسلمين والصدع الكبير بين "الانجراف" الثقافي والوعي المفوت»، ملحق "تراث" بصحيفة **الحياة** الصادرة يوم ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦.

ب ـ باللغات الأجنبية:

- A. S. Bazmee Ansari, article «Al-Dihlawî, Shâh Walî Allâh», *E.I.2*, Tome II,.
- Robert Caspar, «Le renouveau du Mo'tazilisme», *MIDEO*, Le Caire, Dar al-Maaref, 1957.
- R. H. Davison, article "Tanzîmât", *EI2*, Tom X-1, pp. 216 - 217.
- I. Goldziher, article "Afghânî", *EI2*, tome, I, p. 427.
- Mohamed Haddad, «Les œuvres de 'Abduh: Histoire d'une manipulation», *IBLA*, 1997, n°180.
- Souhail Ibn Salim Hanna, «Bibliographical Scholarship and Muhammad 'Abduh», *Muslim World*, vol. LIX, n°3-4, July - October 1969.
- Jacques Jomier, «La pensée musulmane moderne et les relations avec l'impérialisme occidental», *MIDEO*, n°7, 1962.

- Jacques Jomier, «La raison et l'histoire dans le commentaire du Manar», *MIDEO*, nº19, 1989.
- Jacques *Jomier*, «La revue "Al-'Orwa al-Wothqa" et l'autorité du Coran», *MIDEO*, vol. 17, 1986.
- Elie Kedourie, «Nouvelle lumière sur Afghani et 'Abduh», *Orient*, nº30, 2ème trimestre, 1964.
- Elie Kedourie, «The Elusive Jamâl al-dîn al-Afghânî, A Comment», *Muslim World*, vol. LIX, nº3-4, July-October 1969.
- Henri Laoust, «Le réformisme orthodoxe des 'Salafiya' et les caractères généraux de son orientation actuelle», *Revue des Études Islamiques*, Vol. 6, 1932.
- Henri Laoust, «Le réformisme musulman dans la littérature arabe contemporaine», *Orient*, nº10, 2ème trimestre 1959.
- Jean-Yves L'hopital, «La lecture du Coran chez Muhammad 'Abduh et Rašîd Ridâ et son influence sur le mouvement réformiste», ضمن: تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية، م. س.
- Ali Merad, article "Islâh", *EI2*, Tome III.
- Homa Pakdaman, «Notes sur le séjour de Djamal Al-Dîn Al-Afghânî en France», *Orient*, nº35, 3ème trimestre (1965).

المحتوى

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **٢٣ عاماً من الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الانية، دار بترا ـ دمشق.
- **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- **نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- **علم نفس الجماهير**، تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.

- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- **هدم الهدم: إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف: عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
- **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي ـ بيروت.
- **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي، دار الساقي ـ بيروت.
- **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت.
- **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
- **١٧٨٩ : ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.
- **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا ـ دمشق.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ـ بيروت:

- **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.
- **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.
- **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.
- **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.
- **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.
- **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.
- **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.
- **الإسلام "الأسود" جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.
- **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.
- **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.
- **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.
- **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.
- **الإسلام العربي**، تأليف عبد اللّه خلايفي.
- **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.
- **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.
- **إسلام الساسة**، تأليف سهام الدبّابي الميساوي.

إسلام المصلحين

□ تسعى صاحبة العمل الذي بين أيديكم إلى إعادة وضع النقاط على حروف الحركة الإصلاحية التي انبثقت في البلاد الإسلامية في العصر الحديث، وذلك من خلال اعتماد مقاربة جديدة وجريئة في درسها وتحليلها وتقييمها، ودحض الكثير من المسلّمات المغلوطة والتخريجات الوهمية بشأنها، تلك التي تحفل بها معظم إنْ لم نقل كل المؤلّفات المصنّفة في هذا الحقل.

□ أسئلة كثيرة تحوم في هذا الفضاء الفكري - المعرفي، تجيب عنها المؤلّفة بكل ثقة واقتدار، فتحسم العديد من القضايا العالقة بشأن الإصلاح الإسلامي وإسلام المصلحين، من قبيل: هل أدّى الإصلاح دوره الذي رُسم له؟ وما نوع المآزق التي وقع فيها دُعاته ولم يتسنَ لهم أن يتجاوزوها؟

□ ما بين «الإسلام الحركي» و «إسلام المجدّدين»، يندرج «إسلام المصلحين» حلقة إضافية في سلسلة بحوث «الإسلام واحداً ومتعدّداً»، ودراسة مكمّلة لمشهد التفكير الإسلامي في العصر الحديث بكل حيثياته ونزعاته وتياراته وأعلامه.


ISBN 9953-456-84-4
9 789953 456843

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت